المشروع القومى للترجمة

الأزمة القادمة
لعلم الاجتماع الغربى

تأليف : ألفن جولدنر

ترجمة وتقديم : على ليلة



٢٠٠٤

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٦٦٧
- الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى
- ألفن جولدنر
- على ليلة
- الطبعة الأولى ٢٠٠٤

هذه ترجمة كتاب :

The Coming Crisis Of Western Sociology

by : Alvin Gouldner

First published in the United States by Basic Books,

A member of the Perseus Books Group

شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel. : 7352396 Fax : 7358084

المحتويات

الجزء الأول
علم الاجتماع
التناقضات والبناء التحتى

الجزء الثانى

عالم تالكوت بارسونز

الجزء الثالث

الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى

الجزء الرابع
المنظر يلملم شمله جزئيًا

إلى

جانيت والكر جولدنر

Janet Walker Gouldner

أهدى هذا الكتاب بكل حب

" هنا يعيش القساوسة : فبرغم أنهم أعدائي ...

فإن دمي له علاقة بدمائهم "

فريدريك نيتشه

هكذا تكلم زرادتشت

تمهيد

يعمل المنظرون الاجتماعيون الآن فى إطار بيئة اجتماعية منهارة سواء تلك البيئة الحضرية المصابة بالشلل أو فى حرم الجامعات التى ضربت بقوة. وأمام ذلك قد يصم البعض آذانهم، غير أن أجسادهم تظل تشعر بموجات الصدمة، ومن ثم فليس من المبالغ فيه أن نقول إننا نُنَظِّر اليوم فى ظل طلقات البنادق، فقد كان النظام القديم هدفًا لمئات التمردات التى تفجرت فى إطاره.

وأثناء إنجازى لهذه الدراسة، كانت هناك إحدى الأغنيات التى انتشرت فى ذلك الوقت تقول "تقدم ياصغيرى وأشعل نارى"، فقد أصبح ما يميز عصرنا أن يحول هذه الأغنية – التى تعد شعرًا غنائيًا بالنسبة لأطرنا الحضرية المشتعلة – صاحب مصنع للسيارات إلى غناء تجارى فى مدينة ديترويت. وهى المدينة التى بلغ فيها النهب والاحتراق حدوده القصوى فعلاً. وأمام هذه الأوضاع يتعجب الإنسان: هل يعد ذلك قهرًا محتملاً، أم هل الأمر أكثر بساطة، وإنهم لا يدركونه على صورته الصحيحة ؟ حيث يشكل هذا السياق الذى يضم التناقضات والصراعات الاجتماعية البداية التاريخية لما أصفه "بالأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى". حيث يعد انعكاس هذه الصراعات على لغة النظرية الاجتماعية ومعانيها هو الموضوع الذى أقوم بدراسته.

وتعد الدراسة الحالية جزءًا من خطة عمل أكبر يمثل مؤلفى "المدخل إلى أفلاطون" إنتاجى الأول فى إطارها، وهو المؤلف الذى كان يهدف إلى الإسهام فى تأسيس علم اجتماع للنظرية الاجتماعية مزود بالمعرفة التاريخية. وقد تصورت، حسب هذه الخطة، إنجاز مجموعة من الدراسات تحت عنوان "الأصول الاجتماعية للنظرية الاجتماعية الغربية" وأعمل الآن على إنجاز مجلدين فى إطار هذه الخطة. حيث يهتم أحد هذين المجلدين بدراسة العلاقة بين الحركة الرومانسية فى القرن التاسع عشر وبين النظرية

الاجتماعية. بينما يدور المجلد الثانى حول دراسة أتمنى أن أربط من خلالها بين الأبعاد التحليلية العديدة، لكى أحاول تقديم نظرية سوسيولوجية عن النظرية الاجتماعية أكثر عمومية واتساقًا.

ومثل كل الآخرين، فأنا مدين بالكثير للعديدين، وأعبر عن شكرى الجزيل بصفة خاصة لدينيس رونج، بسبب نقده العميق لهذه الدراسة بكاملها. فقد كان نقده حساساً من ناحية، وله معنى من ناحية أخرى. وأنا مدين بالشكر أيضًا لكل من روبين بلاكبورن، وولف هايدبراند، وروبرت ميرتون وميشيل ميللر، بسبب تعليقاتهم الواضحة فيما يتعلق بالفصل الذى كتبته عن "ماذا حدث فى علم الاجتماع". وأشعر أيضًا أنى مدين بقوة لطلابى بالدراسات العليا بجامعة واشنطن، وبصفة خاصة لكل من بارى طوسون، وروبرت وايك، بسبب تشجيعهما ونقدهما لهذا العمل سواء فى داخل سميناراتنا أو خارجها. ولقد تطورت الأفكار الخاصة "بالازدواجية المنهجية" أثناء عملى مع وليام بانسى حينما كنت مشرفًا على رسالته. وسوف يدرك المعجبون بأفكار الإنجليزى ريموند وليامز أننى قد تأثرت كثيراً بتأكيده على "بناء العواطف".

وأدين بالشكر أيضًا لأورفل برم ومؤسسة رسل ساج بنيويورك لمساعدتهما التى أعانتنى على القيام برحلة أوروبية واسعة خلال عامى ١٩٦٥-١٩٦٦، فبدون هذه المساعدة كان يمكن أن تكون هذه الدراسة فقيرة ومختلفة. ولقد كنت محظوظًا وأنا فى أوروبا أن حصلت على مساعدة مانولا وينجيت السكرتيرة متعددة اللغات، إضافة إلى أنى حصلت على المساعدة العظيمة من أدلين شنايدر فى تجهيز مخطوطة هذا الكتاب. أشكر كلاً منهما بسبب مزاجهما الحسن والقوى ومهارتهما الفنية، وطاقتهما الهائلة على العمل.

وكما ذكرت، تعد هذه الدراسة جزءًا من سلسلة من الدراسات التى أعمل فيها والتى أستعد بها للسنوات الأخيرة للقرن العشرين .

ولقد شعرت بالحرية فى الاعتماد على بعض منشوراتى السابقة، حيث استفدت منها حينما وجدت ذلك ملائمًا. ولأنى أنظر إلى الدراسة الحالية بصفتها نوعًا من التأليف، فقد شعرت أنه ليس مفروضًا علىَّ أن أغرق الصفحات ببحر من التعليقات

والهوامش، فإذا لم يكن منطق ومضمون هذه الدراسة مقنعًا، وكذلك الأمر بالنسبة للطقوسيات المعتادة للدراسة الأكاديمية، فإني سوف لا أستخف بذكاء القارئ، حينما أسوق العبارة الروتينية المعتادة حول مسئوليتي الكاملة عن الأخطاء المتضمنة في هذه الدراسة.

ألفن جولدنر

يناير ١٩٧٠

جامعة واشنطن

شارع لويس ولاية ميسوري

مقدمة الترجمة العربية

وقعت تحولات واقعية وفكرية شاملة على ساحة نظامنا العالمى المعاصر، تزامن وقوعها مع نهاية قرن وبداية قرن جديد. حيث شكلت هذه النهاية والبداية جوهر الومضة التاريخية التى يتحول عندها التراكم الكمى إلى واقع كيفى جديد. بحيث فرضت هذه التحولات ذاتها - لكثافتها- واقعًا متجسداً عشنا أحداثه وتفاعلاته التى أصبحت مؤشراً لنهاية تاريخ وبداية تاريخ جديد. وأقول تاريخ جديد لأن التحول الشامل الذى حدث لم يقتصر على تغيير نظام عالمى قديم ليحل محله نظام عالمى جديد، بل تغير النظام العالمى، فى واقعه، وفى ثقافته، وحتى فى مقولات إدراكه. حيث ألقت التغيرات التى وقعت بظلال الشك على مقولات الإدراك التى اعتقدنا لقرون خلت أنها ثابتة، فقد تغيرت معانى الزمان والمكان والنسبية، بعضها اتجه إلى التجانس والإطلاق المستند إلى اتفاق البشر، بينما اتجه البعض الآخر إلى التنوع والتذرى بحيث ازدادت الفجوة بينه وبين المطلق. فمثلاً لم يعد هناك زمان واحد ولكن أزمنة عديدة، تتنوع وتتعدد بتعدد البشر والسياقات الاجتماعية والمكانية. ذلك فى مقابل مقولات أخرى خلفت التذرى والنسبى وراءها لكى تكتسب معانىَ مطلقة، ولنأخذ مقولة المكان مثال على ذلك، حيث يتجه المكان إلى التجانس وتقلص تبايناته حتى ليكاد أن يتحول إلى مكان واحد يعرفه كل البشر ، بحيث بدأت تضعف الرابطة التى كانت تربط البشر بالمكان المعين، ونشأت محلها اهتمامات وارتباطات جديدة بأكثر من مكان، حتى تجانس الاهتمام وتجانس المكان تبعًا لذلك. فلم يعد الإنسان مهتمًا فقط بالأحداث التى تقع فى واقعه، بل أيضًا بالأحداث التى تحدث فى كل واقع، لأن كل واقع أصبح كثيف التشابك مع كل واقع آخر من ناحية، ومع واقعه الشخصى من ناحية ثانية، وباتجاه المكان إلى التجانس، وتقلص التعدد، فقد تضمن المكان معنًى منكمشًا أو ضيقًا بحيث أصبح فى قدرة الإنسان باستخدامه تكنولوجيًا الإعلام والمعلومات أن يتابع كل تفاعل

يحدث فيه، ونتيجة لذلك حلت اللحظة التاريخية التى أصبحت فى إطارها روابط الإنسان واهتماماته العالمية أكثر كثافة من نظائرها المحلية، بحيث أسلمت هذه التفاعلات إلى تخلق مواطن عالمى جديد، وعالمًا كان فى القرن الماضى متنوعًا ومنقسمًا، فأصبح فى قرن جديد عالمًا متجانسًا أو وطنًا واحدًا.

ولقد كان منطقيًا أن يدفع ذلك التنظير الاجتماعى، بل وعلم الاجتماع إلى أن يتأمل ذاته وأوضاعه، وهو التأمل الذى قام به عالم الاجتماع الأمريكى ألفن جولدنر فى مؤلفه الذى قمنا بترجمته ونقدم له الآن بعنوان "الأزمة القادمة لعلم الاجتاع الغربى". وإذا كانت تأملات ألفن جولدنر قد وقعت فى بداية السبعينيات، فإن الأزمة التى وقعت تتابعت حلقاتها خلال العقود الأربعة المتتابعة، والتى بدأت مع سبعينيات القرن العشرين، حتى انتهت آخر حلقاتها مع غروب القرن التى بدأت فيه. وتركت علم الاجتماع مع بداية القرن الجديد - الحادى والعشرون - فى حاجة إلى تأمل جديد ولكن من نوع آخر. وإذا كان القرن السابق قد قدم تأملاً لطبيعة الأزمات التى فرضت على علم الاجتماع أن يواجهها، فإن التأمل الذى نحتاجه فى القرن الجديد ينبغى أن يهتم بالبحث عن سبل الخروج من الأزمة، أو الأزمات، التى مرَّ بها التنظير الاجتماعى، وذلك لتقديم حلول تساعد على استمرار خصوبة وفعالية هذا التنظير وكفاءته وقدرته على فهم واقعه العالمى الجديد كذلك.

فإذا حاولنا التعرف على طبيعة الأزمات التى واجهها التنظير الاجتماعى خلال العقود الأربعة الأخيرة قبل نهاية القرن العشرين، فسوف نجد أن الأزمة الأولى التى واجهت التنظير الاجتماعى تتمثل فى انتهاء الانقسام الذى بدأ مع نهاية الحرب العالمية الأولى، واكتمل وعيه بذاته مع نهاية الحرب العالمية الثانية حيث انقسم علم الاجتماع على ذاته إلى علمين. علم اجتماع يوجهه التنظير الماركسى فى مقابل علم اجتماع يوجهه التنظير المحافظ أو الليبرالى. وبذلك كان علم الاجتماع المنقسم على ذاته أكثر ارتباطًا بالأيديولوجيا، حيث شكلت الأيديولوجيا الطاقة التى تفجر إبداعاته، وفى فترة الحرب الباردة التى امتدت منذ منتصف الأربعينيات وحتى السبعينيات، كان علم الاجتماع فى كل من الكتلة الاشتراكية والرأسمالية على السواء يؤدى دوره فى الحفاظ على واقعه الاجتماعى، الدفاع عنه، وكذلك تبرير التفاعلات التى تقع فى إطاره،

ولم ينس إبراز نقائص وأخطاء الواقع الآخر، وعلم الاجتماع المقابل الذى يدافع عن هذا الواقع. وفى هذا الوضع كانت هناك حالة انسجام بين علم الاجتماع الفرعى، والواقع الفرعى الذى يرتبط به، وعلى هذا النحو أدى الصراع بين واقع الكتلة الاشتراكية والرأسمالية إلى صراع بين علم الاجتماع الاشتراكى وعلم الاجتماع الرأسمالى، وقد شكل التنظير خط الدفاع الأول فى هذا الصراع، الذى بدأ يتحول إلى أيديولوجيا كلما اشتد أواره . بحيث اكتسى التنظير الاجتماعى خلال هذه الفترة بالطابع الأيديولوجى إلى حد كبير. وحينما اتجه المعسكر الاشتراكى والرأسمالى إلى الالتقاء فى أعقاب الأزمة الكوبية، اتجه التنظير الاجتماعى فى كلا العالمين إلى الالتقاء كذلك، حيث تبادلت الماركسية والبنائية الوظيفية عواطف الغزل، وبدأت ساحة التباين بينهما فى الانكماش والتقلص، وحينما انهار الاتحاد السوفيتى مع بداية التسعينيات سقطت الأيديولوجيا، وبدأ علم الاجتماع فى العالم بلا أيديولوجيا توجهه وتستنفر طاقاته وإبداعاته، ومن ثم فقد بدأ علم الاجتماع يواجه أزمة افتقاد الطاقة التى تستنفر دافعيته، وتراجع من كونه علمًا يمارس دورًا نقديًا بالنظر إلى مرجعية أيديولوجية محددة، ويسعى إلى ترشيد حركة المجتمع استنادًا إلى توجيهاتها، إلى نوع من الممارسة الحرفية التى تستهدف الكشف عن ما يحدث فى الواقع حينًا، أو إلى نوع من التأمل الذى أسقط القيود التى تفرضها الإجراءات المنهجية الصارمة، فعبر أحيانًا الخط الفاصل بين التأمل واليوتوبيا.

ويتمثل البعد الثانى للأزمة فى أن علم الاجتماع قد درج منذ نشأته على دراسة الآخرين وفق معايير الموضوعية والحيادية، وهى المنهجية التى نقلت عن العلوم الطبيعية فى الفترة التى عاصرت نشأته. وهو النقل المنهجى الذى أوقع - علم الاجتماع فى خطأ قاتل مازال يعانى منه حتى الآن، وهو الخطأ الذى يتمثل فى اختلاف مادة علم الاجتماع والعلوم الإنسانية جميعًا عن المادة التى تتناولها العلوم الطبيعية. فالمادة الطبيعية هى بطبيعتها مادة متجانسة، داخلها مثل خارجها، ومن ثم فإدراكها من خلال مؤشراتها الخارجية واجب وفرض، لكونه فى ذات الوقت إدراكها من الداخل، أى أن إدراك جزء أو جانب منها يعنى إدراكها فى كليتها، بينما الأمر مختلف بالنسبة للإنسان الذى يشكل وتفاعله مع الآخرين المادة التى يحاول علم الاجتماع تأملها

وفهمها. حيث داخلها يختلف عن خارجها، فقد يأتى البشر سلوكيات كثيرة طاعة للمجتمع وخضوعًا لقهره مع أنهم من الداخل رافضين لها، ويتمنون أن يطرقوا سلوكيات غيرها تعبر عن ذواتهم ودافعيتهم، فقيود المجتمع تفرض على المادة الإنسانية أن تتشكل بطريقة معينة، وأن تصدر عنهم سلوكيات تتفق مع معايير وليست مع ذواتهم أو غرائزهم. وبرغم أن ماركس أشار إلى قيام الإنسان بأدوار محددة يفرضها المجتمع باعتبار أن ذلك نوع من الاغتراب، فإن النماذج النظرية ذات التوجهات المحافظة أو الليبرالية رأت فى هذا النوع من الاغتراب ظاهرة اجتماعية صحية، وفى صالح المجتمع. وإذا كان الله قد خلق الإنسان كاملاً مؤهلاً لكل الأدوار، حر يعبر عن ذاته بلا قيود، عبوديته المطلقة لله وحده، فقد سعى المجتمع إلى إعادة تشكيل الإنسان ليختزل هذه الكلية إلى أحد أجزائها أو أحد أبعادها، فالإنسان يعرف فى مختلف المواقف الاجتماعية من خلال أحد أدواره أو بعضها، ذلك فى مقابل اختزال الأدوار الأخرى الكامنة والممكنة بداخله، فنحن إذا تناولنا الإنسان باعتباره فاعلاً بيروقراطيًا فإننا نتجاهل كونه رب أسرة، وابن لأب فى أسرة أخرى، وعضو فى نادٍ، برغم أن أدواره العديدة هذه تشكل رواسب قاعدية مؤثرة لدوره كموظف بيروقراطى. كذلك دأبت منهجية العلوم الاجتماعية حتى نهاية الألفية الثانية، وربما ببعض من الاستمرار الذى عبرت عنه الألفية الثالثة، على دراسة البشر من خلال ملاحظة أو التعرف على سلوكياتهم الخارجية وتعبيراتهم الكلامية عن هذه السلوكيات، بحيث تسقط تمامًا ما يعتمل فى الصندوق الداخلى الأسود للإنسان، الذى يحتاج إلى جهد فى اتجاه آخر لفك شفراته. فنحن لا نحتاج لفهمهم إلى معرفة لسوكياتهم أو مواقفهم واتجاهاتهم فقط بشأن موضوعات محددة، ولكننا نحتاج أيضًا، وهو الأهم، إلى التعرف على المعانى التى يخلعونها على هذه العناصر، فالمعانى هى العناصر القاعدية الراسبة التى تشكل جوهر الذات الإنسانية، وهى الطاقة الدافعة وراء انطلاق كل أنماط السلوك أو التى تشكل مواقف البشر واتجاهاتهم. ونظرًا لعجز المنهجية التى نقلها علم الاجتماع عن العلوم الطبيعية عن إدراك الإنسان من داخله، أى إدراك ذاته المتميزة عن غيرها، والمعانى التى تخلعها على الموضوعات، فإننا نجد أن علم الاجتماع وإن حقق تراكمًا معرفيًا هائلاً، ووصل إلى قوانين وقضايا بشأن المجتمع، توهم صدقها حسبما تذهب

المعايير التقليدية للمنهج العلمى، إلا أنه وجد نفسه فى النهاية عاجزًا عن الضبط الكامل لتفاعله وتحديد اتجاه حركته فى المستقبل. ونتيجة لذلك فقد أدرك الباحثون فى علم الاجتماع أنهم الآن فى أزمة، فبرغم الإنجازات التى تحققت تاريخيًا وحتى الآن إلا أنها كانت فى غالبها إنجازات فى الاتجاه الخطأ، حيث تجسدت الأزمة فى أن النتائج التى وصل إليها علم الاجتماع لا تساوى قيمتها قدر الجهود التى بذلت تاريخيًا للوصول إليها.

ويرتبط البعد الثالث لأزمة علم الاجتماع بتسارع التحولات المتتابعة التى خضع لها التنظير الاجتماعى، وتحققها فى اتجاهات متنوعة الأمر الذى حرمه من تحقيق التراكم المتتابع الذى يمتلك عمقًا وخصوبة، كان من الممكن أن يشكل قاعدة للإبداع. ومن ثم فقد بقى التنظير الاجتماعى "كصغير الدجاج" الذى يتحرك كثيراً، وربما طيلة الوقت، إلا أنه لا يحقق إنجازًا أو يقطع شوطًا فى اتجاه واحد. تأكيداً لذلك فإننا إذا تأملنا التنظير الاجتماعى منذ بدايته وحتى الآن فإننا نجده قد مر بمجموعة من المراحل المتتابعة، كل مرحلة اهتمت بقطاع معين من بناء المجتمع. وإذا كانت المرحلة الأولى قد تميزت بالتنظير الشامل، حيث ظهرت مجموعة من الأنساق النظرية التى تتناول بالتحليل الأبعاد الشاملة لبناء المجتمع، فقد ظهرت الماركسية التى اهتمت بالمسألة الطبقية فى علاقتها بأنساق السياسة والاقتصاد، والعمليات الشاملة كالثورة. وظهرت نظرية إميل دوركيم لتعالج أنماط المجتمعات وما يتعلق بها من قضايا شاملة كذلك، كقضايا العقل الجمعى، ودور الاتفاق القيمى وتقسيم العمل باعتبارها آليات تحافظ على تماسك أنماط المجتمعات، وقدم جورج زيمل وفرديناند تونيس تصنيفات للمجتمعات والجماعات من خلال نظرة طائر شاملة تدرك بسرعة الخصائص العامة لهذه الكيانات، وقدم ماكس فيبر تحليلاً لكيف تلعب قيم الدين وقواعد البيروقراطية دوراً محورياً فى نشأة النظام الرأسمالى فى كليته. كما قدم فلفريدو باريتو تنظيراً عميقًا حول الرواسب العميقة الكامنة فى عمق الذات الفردية والتى تشكل أساسًا للصفوة المسيطرة على تفاعل المجتمع، والتى تتولى توجهاتها تشكيل المجتمع على طبيعتها. بحيث يمكن القول بأن هذه المرحلة قد اهتمت بالأساس بالموضوعات أو المكونات ذات الطبيعة الشاملة فى بناء المجتمع.

ولقد جاءت مرحلة أخرى تالية اتجه فيها التنظير الاجتماعى – على عكس المرحلة السابقة – إلى التخلى عن تناول الأبنية الواقعية الشاملة بتنظير شامل، والاتجاه بدلاً من ذلك إلى تناول الموضوعات ذات البعد الجزئى أو الذرى، حيث الاهتمام بدراسة التفاعلات اليومية التى يدخل البشر أطرافًا فيها، والاكتفاء بذلك، أو الاستطراد لتتبع كيف تتحول هذه التفاعلات إلى عمليات ونظم وأبنية اجتماعية شاملة. فقد قامت التفاعلية الرمزية، بالتركيز على التفاعلات الذرية التى تقع بين البشر والتى تنتهى إلى تطوير مجموعة الصور والرموز التى يتفاعل البشر، استنادًا إليها، مع بعضهم البعض، بل وتشكل إدراكهم لبعضهم البعض، وتعتبر إنجازات عالم الاجتماع "هربرت بلومر" هى التى جسدت جوهر القضايا الأساسية لهذا الاتجاه. فى هذا الإطار أيضًا ندرك إنجازات المدرسة السلوكية التى حاولت الاقتصار على دراسة السلوك الخارجى للإنسان فى المجال الاجتماعى لاستنباط دوافعه الداخلية، وإكمال الدائرة بالتعرف على أهداف السلوك والديناميات التى تربط تفاعل الأجزاء المختلفة للسلوك. كما برزت خلال هذه المرحلة نظرية التبادل التى ركزت أيضًا – كحال هذه المرحلة – على العلاقات الذرية أو الجزئية المتبادلة بين البشر، والأسلوب الذى تتشكل به العلاقات الاجتماعية بطبيعة العلاقات الاقتصادية. وإذا كان "جورج هومانز" قد توقف بها – أى بنظرية التبادل – عند المستويات الجزئية الضيقة للبناء الاجتماعى، فإننا نجد أن "بيتر بلاو" تصاعد بها ليبرز كيف تشكل هذه العلاقات المتبادلة البناء الاجتماعى، كما أبرز كيف تتأثر طبيعة هذه العلاقات بالبناء الاجتماعى الذى تقع فى إطاره. ويدخل فى نطاق نظريات هذه المرحلة نظرية الدور، ونظرية المسرح لجوفمان، والنظرية أو المنهجية الشعبية لجارفنكل.

وفى أعقاب الحرب العالمية الثانية وإدراك العالم للفجوة بين الدول الحديثة، والمتقدمة ودول العالم الثالث، وسعيها لبناء الجسور مع هذا العالم للتفاعل معه، إما عن رغبة إنسانية خيرة لتحديثه، أو عن نية شريرة لاستغلال ثرواته بعد أن أدركت أنه عالم متخم بالثروات التى لم تستغل بعد ويمكن أن تفيد، فى ذات الوقت، فى تأسيس مجتمع الرفاهية فى الدول المتقدمة حتى ولو حصلت مجتمعات العالم الثالث على رذاذ أو بعض الفئات الفائض أو المتساقط من على مائدة خاماته. وارتباطًا بهذه الأوضاع ظهرت نظرية التحديث التى سعت إلى بناء الاستراتيجيات والسياسات التى يمكن أن تدفع

بالعالم الثالث على طريق التحديث حتى يلحق بالعالم المتقدم، ولتصاحب عملية استغلال خامات هذا العالم عملية تحديثه، أو تشكل أساساً لهذا التحديث. ويمكن النظر إلى نظرية عالم الاقتصاد "والت روستو" باعتبارها النظرية التى تعبر بامتياز عن هذا الاتجاه. وفى المقابل ظهرت نظرية التبعية التى كشفت المستور فى اهتمام العالم المتقدم بالعالم الثالث، وأبرزت أن الدول المتقدمة تدرك العالم الثالث باعتباره إما ساحة للحصول على المادة الخام أو أسواقاً لتصريف السلع، وتأسست استناداً إلى ذلك ثنائية المراكز والهوامش أو التوابع. ويمكن القول بأنه إذا كانت نظريات المرحلة أو النمط السابق قد اتجهت إلى الاهتمام بالتفاعلات الداخلية بالنسق، فإننا نجد أن نظريات التحديث والتبعية قد اتجهت لإدراك التفاعلات الاجتماعية ليس داخل المجتمعات، بل إدراكها على الصعيد العالمى كما تقع بين المجتمعات وبعضها البعض، وكأن الأمر لا يزيد عن كونه مقابلة تطرف بتطرف.

ومع استمرار التطور فى التنظير الاجتماعى بدأت مرحلة جديدة، حيث الاتجاه إلى نمط التنظير الشامل مرة ثانية، بعد أن استغرق علم الاجتماع – فى أحد اتجاهاته السابقة – فى تتبع التفاعلات الداخلية فى النسق. ففى أعقاب أزمة الكساد العظيم الذى وقع فى الولايات المتحدة الأمريكية فى نهاية الثلاثينيات قدم تالكوت بارسونز نظريته العامة أو الشاملة التى تدور من جديد حول كلية النسق أو البناء الاجتماعى، بحيث يتم تناول التفاعلات أو العمليات بالنظر إلى هذه الكلية كمرجعية تضفى على الأجزاء أو العناصر معناها. وقد صاحب النظرية البارسونزية نماذج نظرية أخرى قدمت تنظيراً ظل دائماً على مستوى النسق الشامل، كالتطويرات الوظيفية التى قدمها عالم الاجتماع روبرت ميرتون، والإسهامات التى قدمتها مدرسة النقد الاجتماعى واليسار الجديد، حيث العودة من جديد إلى تفضيل الإدراك الكلى للنسق، مع قدر من الاهتمام بالتفاعلات الداخلية فى إطاره.

والآن يخضع التنظير الاجتماعى ، لتوجه جديد يتأرجح فى إطاره بين موقفين؛ الموقف الأول تفتيتى يميل إلى إلغاء النسقية بصورة كاملة، وإدراك الموضوعات فى تجزّئها بذاتها، ففيها معانيها إلى حد كبير وفيها كليتها كذلك. أو أن الفاعلين هم الذين يخلعون هذه المعانى عليها. فالأجزاء أو العناصر التى تتحرك عبر فضاء العالم

غير متماسكة ولا تنتمى لآية كليات، وإنما هى كليات فى ذاتها. فى مقابل ذلك هناك تطرف فى البحث عن نسقية أكثر شمولاً، هى نسقية عالمية. ففى ظل عولة النظام العالمى القائم استنادًا إلى نمط بعينه، حيث السعى إلى خلق نسق عالمى متجانس بغض النظر عن النمط الذى يشكل قاعدة تجانسه، فإنه كان من الضرورى على التنظير الاجتماعى أن يجرى تغييرات جذرية فى بنائه. عليه أن يطور اهتمامًا بنسقية جديدة عالمية وشاملة، على حساب سقوط النسقية المرتبطة بالمجتمع والدولة القومية ولحساب بروز النسقيات الفرعية المحلية، وهى ترتيبات نسقية جديدة على التنظير الاجتماعى أن يطور تجريداً لواقعها ولطبيعة العلاقات أو التفاعلات بينها.

وبرغم أن تصوير تتابع المراحل الزمنية يعد نوعًا من التجريد النظرى الذى يختزل الحقائق، لكونه يسقط تفاصيل التفاعلات الواقعية، بل ويسقط التفاعل والتداخل بين نماذج المراحل التنظيرية التى عرضت لها. إلا أننا نستخلص منها أن التنظير فى علم الاجتماع يواجه أزمة، فنمو التنظير قد حدث فى اتجاهات متعددة، تارة فى اتجاه التنظير على مستوى الأنساق أو البناءات الشاملة، وتارة ثانية يتأسس التنظير على مستوى التفاعلات الجزئية، وتارة ثالثة يتم التنظير على مستوى النسق العالمى الشامل، ذلك فى مقابل قيام تنظير يؤكد على غياب هذه النسقية الشاملة. وبرغم أن ذلك قد يعنى أن حركة التنظير الاجتماعى تكون شبيهة بالمياه التى تتدفق فى أرض فضاء، ومن ثم تندفع فى كل اتجاه، فى ظل افتراض أنها يومًا ما سوف تملأ المكان. غير أننا نعتقد أنه كان من الأفضل أن يتأكد التراكم فى اتجاه رأسى وفى العمق، بدلاً من الحركة غير المكتملة فى أكثر من اتجاه، وهو ما يشكل أحد مظاهر الأزمة فى علم الاجتماع.

ويتصل البعد الرابع لأزمة علم الاجتماع بالفجوة بين البنية التصورية النظرية فى علم الاجتماع، وبين الحالة التى عليها تفاعل العناصر الواقعية فى علم الاجتماع. ويتضح ذلك من أننا إذا تأملنا البنية التصورية لعلم الاجتماع فسوف نجد أن هذه البنية تستند إلى النسقية الثابتة بالأساس بغض النظر عن مستوى التعامل مع هذه النسقية، سواء على المستوى الشامل أو الجزئى، ويتجسد هذا الثبات فى ثبات عناصر المرجعية التى يتم التحليل بالنظر إليها، وسواء كان التحليل على المستوى الشامل

أو الجزئى فإنه يتم دائمًا بالنظر إلى كلية محددة، سواء شكلت هذه الكلية نقطة بداية التفاعل أو نهايته. وإذا كانت هذه النسقية قائمة فى الواقع فى فترة سابقة، أى فى فترة الحداثة، حيث عناصر الموضوعات ثابتة، والموضوعات ذاتها قائمة فى بنية ثابتة التدرج ، فإننا نجد أن العناصر والعلاقات القائمة بينها، والتفاعلات التى تتضمنها ذات طبيعة مائلة، وإذا كان للحقيقة وجهان كما أكد عالم الاجتماع "أوجست كونت"، وجه ثابت واستقرارى، وآخر متحرك دينامى، فإن التنظير الاجتماعى تجرد تاريخيًا عن واقع ثابت، حتى ولو عولجت فيه عمليات التغير عرضًا، والآن نحن على شفا فترة جديدة، حيث الحقيقة الواقعية ذات طبيعة دينامية، ومتسارعة التحرك، بل هى حقيقة سائلة، الأمر الذى خلق أزمة لعلم الاجتماع. فتنظيره تجرد عن واقع ثابت بالأساس، والتغير فيه حالة استثنائية، بينما نحن نحتاج إلى تنظير جديد تشكل مقولات الدينامية والتغير أساسه القاعدى ، بينما الثبات "حالة استثنائية"، حتى يكون تنظيرًا قادرًا على فهم الواقع الذى نعايشه، ومن الطبيعى على هذا النحو أن يشكل اتساع الفجوة بين طبيعة التنظير وحالة الواقع أحد أبعاد الأزمة التى تواجه علم الاجتماع.

ويرتبط البعد الخامس للأزمة التى يواجهها علم الاجتماع، بتعرض البنية التصورية للعلم للتغير بفعل متغيرات عديدة، الأمر الذى يعجزها عن الوصول إلى مقولات نظرية تمتلك قدرًا من الثبات النسبى لفهم الظواهر والتفاعلات الواقعية، ويعتبر تغير عواطف القائمين على العلم أحد المصادر الأساسية لرفض أو تأسيس مقولات تنظيرية جديدة. وفى هذا الإطار قد تتغير عواطف الباحثين عبر الأجيال أو فى خلال الجيل الواحد. ويعد تغير عواطف الباحثين عبر الأجيال أحد مصادر أزمة التنظير الاجتماعى. وإذا كانت الأنساق النظرية القائمة فى علم الاجتماع تتسق مع الافتراضات والعواطف الكامنة لعلماء الاجتماع الشيوخ فإن الافتراضات والعواطف الكامنة لأجيال علماء الاجتماع الشباب ليست مماثلة لتلك التى لدى الشيوخ، ومن ثم فعواطفهم وافتراضاتهم الكامنة لا تتسق مع أشكال ومضامين التنظير الاجتماعى التى تتسع مع افتراضات وعواطف الشيوخ، وعصرهم واهتماماتهم النظرية. غير أن هؤلاء العلماء الشباب لم يطوروا بعد تنظيرًا مكتملاً يستند إلى عواطفهم وافتراضاتهم الكامنة، يكون بديلاً لتنظير لاشيوخ، ونتيجة لذلك فهم يمارسون بحوثهم الواقعية

إما بتوجيه تنظير اجتماعى ليس من إبداعهم ولا ينتمى لعصرهم، وإما بإنجاز بحوثهم الواقعية بدون توجيه نظرى. وفى ذلك عودة بعلم الاجتماعى إلى النزعة الإمبيريقية الفجة التى تجاوزها ، ومن الطبيعى أن يشكل ذلك أحد مظاهر أو أبعاد الأزمة.

ويعد تبدل العواطف والافتراضات الكامنة داخل الجيل الواحد من علماء الاجتماع من الجوانب التى تضاف، إلى تبدل العواطف والافتراضات الكامنة بين الأجيال ، لتساهم بدورها فى تعميق أزمة التنظير فى علم الاجتماع. وإذا كانت العواطف والافتراضات الكامنة تنمو وتتطور مع الإنسان العالِم فى علم الاجتماع منذ نعومة أظفاره ومراحل التنشئة الاجتماعية التى مر بها، والسياق الاجتماعى الذى عاش فى إطاره وتفاعل معه، حيث تطورت أثناء ذلك افتراضاته وعواطفه الكامنة ومن ثم تبلورت ارتباطـاً بذلك قناعاتـه، وارتباطاتـه بتنظير اجتماعـى بعينـه، غير أن بعض البشـر أو الباحثين قد تتغير عواطفهم وافتراضاتهم الكامنة أثناء صعودهم الاجتماعى، إما بفعل ضغوط السياق الاجتماعى الجديد الذى قد ينتقلون إليه، أو بسب تنشئتهم الضعيفة التى لم تستطع تطوير عواطفهم أو تعميق ارتباطها بافتراضاتهم الكامنة. ونتيجة لذلك فإن تنظيرهم الاجتماعى لا يعد متناسباً مع عواطفهم وافتراضاتهم الكامنة الجديدة، الأمر الذى يجعل من ظاهرة الحراك الاجتماعى لبعض المهتمين بالتنظير الاجتماعى أحد أسباب الأزمة، والأمثلة على ذلك كثيرة ، فمثلاً تعتبر التحولات الاجتماعية والإنسانية التى أصابت حياة عالم الاجتماع الإيطالى فلفريدو باريتو، ومن قبله أوجست كونت هى السبب الرئيسى فى التحولات التى طرأت على تنظيرهم الاجتماعى بحيث شكلت هذه التحولات قطيعة من تنظيرهم الاجتماعى السابق على هذه التحولات.

ويشير البعد السادس للأزمة إلى رياح التغير العاتية التى تهب على علم الاجتماع فتجعل تنظيره عاجز بصورة دائمة عن الملاحقة. بحيث يتخلى التنظير الاجتماعى عن دوره الأساسى فى توجيه المجتمع أو توجيه البحث الاجتماعى، ومن ثم يظل التنظير الاجتماعى متخلفًا عن إمكانيات أداء دوره. وتصدر رياح التغير عن ثلاثة مصادر: ويتمثل المصدر الأول فى تغير عواطف العاملين فى العلم وكذلك تغير افتراضاتهم الكامنة، ويرجع تغيير الصفوة المثقفة لعواطفها وافتراضاتها الكامنة لاعتبارات كثيرة أصبحت تميز عصرنا، منها موجات الحراك الاجتماعى المتتابعة التى دفعت بأبناء

الشرائح الدنيا والمتوسطة إلى أعلى، فانضموا إلى الصفوة، وقد كان من المنطقى أن يغيروا عواطفهم وافتراضاتهم القديمة ليكتسبوا عواطف وافتراضات جديدة تلائم طموحاتهم الاجتماعية الجديدة. ومنها أن الإنسان بحكم تقدمه فى العمر، فإن هناك احتمالية كبيرة فى أن تؤدى التحولات المتنوعة التى يخضع لها البشر إلى تغيير عواطفهم وافتراضاتهم الكامنة، ومنها أن الصفوة العلمية وبخاصة فى علم الاجتماع والعلوم الإنسانية تخضع لإغراءات كثيرة، منها شغل المناصب العامة فى الدولة أو حتى السعى لشغل الوظائف الجامعية، وفى هذه الحالة فهى قد تجد نفسها مضطرة أما بسبب ضغط طموحاتها إلى تغيير عواطفها وافتراضاتها الكامنة القديمة، واستبدالها بعواطف وافتراضات كامنة جديدة، وقادرة على دعم طموحاتها الجديدة والمتنامية، وهى ظاهرة أشار إليها كارل ماركس وس. رايت ميلز وألفن جولدنر.

ويتصل المصدر الثانى لقوى التغيير التى تطرأ على التنظير الاجتماعى فتجعله عاجزًا عن متابعة حركة الواقع فى التغيرات الواقعية المتسارعة التى تطرأ على واقع المجتمعات المعاصرة، فتغير من طبيعة تفاعلاتها ومن الأوزان النسبية لمتغيراتها الفاعلة. ومن الطبيعى أن تؤدى هذه التغيرات المتنوعة والكثيفة والمتلاحقة إلى تغيير طبيعة المجتمع، وأحيانًا طبيعة المتغيرات الفاعلة فيه، بحيث تؤسس على المدى القصير مجتمعًا أو مجتمعات غير تلك التى جردت عنها النظريات الاجتماعية التى كانت قائمة وفعالة منذ فترة وجيزة، ومن ثم يحيلها إلى نظريات عاجزة وينبغى أن تكون مهجورة. البرهنة على ذلك أنه قد وقعت فى العقدين الأخيرين أربع ثورات غيرت من طبيعة وكيان عالم بأسره، الثورة التكنولوجية، والثورة الإلكترونية وثورة المعلومات، وثورة العولمة وما بعد الحداثة، بحيث نستطيع القول بأنه نتيجة لهذه الثورات فقد استبدلت قيمًا بقيم، وعلاقات اجتماعية بأشكال جديدة من العلاقات الاجتماعية، وصعدت فئات اجتماعية من أسفل إلى أعلى وسقطت أخرى فى الاتجاه المقابل لتحل محلها، ومن الطبيعى أن يضع ذلك التنظير الاجتماعى الذى يفترض أنه يهتم بمتابعة أوضاع المجتمع فى مأزق أو أزمة.

ويتعلق المصدر الثالث لقوى التغيير التى طرأت على التنظير الاجتماعى وفرضت عليه وضع الأزمة فى طبيعة التراكم المعرفى ذاته. فقد أدت تكنولوجيا المعرفة والمعلومات إلى إحداث ثورة فى عملية البحث الاجتماعى، بحيث أدت هذه الثورة إلى

حدوث تدفق هائل للمعلومات من مجتمعات مختلفة وحول ظواهر متنوعة، ولما كان هذا التدفق نتيجة لتطور تكنولوجيا وتكنيكات البحث الاجتماعى القادرة على الاستفادة من هذه التكنولوجيا، فلكى يُستوعب مضمون هذا التدفق فإننا نحتاج إلى العقل الإنسانى القادر على الخيال، والقادر على تأمل وقراءة المعطيات المتدفقة، والوصول من خلال ذلك إلى قضايا أو قوانين يمكن أن تدمج فى نسيج الأبنية النظرية القائمة، لتحل محل قضايا أصبحت قديمة ومهجورة، وعلى هذا النمو يتم تطوير الأبنية النظرية. بيد أن تدفق المعطيات الجديدة أكبر من قدرة الخيال والتأمل ومن ثم تظل المعطيات تتراكم والأبنية النظرية القائمة عاجزة عن الاستيعاب والهضم، حتى تواجه فى النهاية وضعًا يجسد حالة المأزق بكل ملامحها، حيث عالم واقعى قطع شوطًا كبيرًا على طريق التطور كما هو حادث الآن فى عالم العولمة، وأنساق نظرية تنتمى إلى النصف الأول من القرن العشرين، وأكثرها تطورًا ينتمى إلى عدة عقود خلت.

ويتمثل البعد السابع للأزمة التى يواجهها علم الاجتماع فى طبيعة الافتراضات النظرية للعَالِمْ فى علم الاجتماع فيما يتعلق بالمجتمع أو الواقع المحيط. وتتحدد أهمية هذه الافتراضات فى كونها تشكل الأساس الذى تستند إليه الجهود العلمية، فالباحث بخياله العلمى يفترض طابعًا معينًا للحقيقة، ثم يحاول التأكد من مصداقية هذا الافتراض الخيالى بإعادة تقييمه بالنظر إلى الحقائق الواقعية، ليصبح قضية علمية لها ثباتها النسبى. غير أننا إذا تأملنا الافتراضات التى يطرحها الباحث فى علم الاجتماع فيما يتعلق بموضوع أو ظاهرة معينة، فإننا سوف نجد أنها تمثل قمة جبل الثلج العائم. حيث تكمن تحت هذا الافتراض الظاهرى طبقات من الافتراضات التى تلعب دورًا أساسيًا فى تشكيل أو صياغة الفرض العلمى الذى يطرحه الباحث فيما يتعلق بظاهرة معينة. ففى قاعدة جبل الافتراضات نجد الافتراضات الكامنة التى تتشكل بداخل الباحث أثناء مشوار حياته منذ الصغر، وتشكل وجهة نظره فيما يتعلق بتفاعلات وأحداث السياق الاجتماعى المحيط، وهى افتراضات لها بعدها العاطفى، بالإضافة إلى ذلك هناك ما يمكن أن يسمى بالافتراضات العامة، وهى افتراضات شاملة ومتنوعة وتلعب دورها فى تشكيل وجهة نظر الباحث فى الكون والمجتمع والإنسان، وفى العادة تشكل الافتراضات الكامنة والعواطف المرتبطة بها معايير الانتقاء للافتراضات العامة

التى تتلاءم معها. ثم تأتى بعد ذلك افتراضات المجال، أى مجال التخصص الذى يعمل فيه الباحث، وفى حالة علم الاجتماع تتعلق افتراضات المجال بالمجتمع والتفاعلات التى تقع فيه والظواهر التى تحدث فى إطاره.

والحالة الافتراضية السوية أن تتسق الافتراضات الكامنة مع الافتراضات العامة مع الافتراضات المتعلقة بالمجال،ذلك يتحقق إذا كان هناك اتساق بين المستويات الثلاثة. غير أن الأزمة تتخلق حينما نجد أن مستويات الافتراضات المختلفة تعمل فى اتجاهات متناقضة، فقد تكون الافتراضات الكامنة متقدمة على الافتراضات العامة أو افتراضات المجال أو متخلفة عنها، ويبدو أن الحالة الأخيرة هى التى تسود الآن فى علم الاجتماع. فقد أدت التغيرات المتسارعة والمتعجلة إلى تفكيك العلاقات الثابتة بين الإنسان والدولة والمجتمع، ثم تفكيك المجتمع، وقد تغير بعض العناصر تغيراً كبيراً بينما البعض الآخر قد تغير نسبيًا، ومن ثم تخلقت فجوات وأحيانًا تناقضات بين مستويات الافتراضات المختلفة ، ومن الطبيعى أن ينعكس ذلك على عمق أداء العملية العلمية.

وينتج البعد الثامن للأزمة من غياب جانب رئيسى فى العملية العلمية، وإذا كنا قد أشرنا فى الفقرة السابقة إلى أن العواطف والافتراضات الكامنة للباحث تلعب دوراً رئيسيًا فى تحديد الافتراضات العامة أو افتراضات المجال، فمعنى ذلك أن عملية الفهم العلمى هى دائرة تبدأ من الباحث لتستكشف الواقع بناء على افتراضات المجال كوسيط لتحقيق هذا الفهم. وعلى هذا النحو فلكي يتحقق فهمنا لموضوع معين، فإننا لابد أن نعطى اعتباراً لجانبين: جانب يتعلق بذات الباحث، وجانب آخر يتعلق بالموضوع، بحيث نجد أن الحقيقة تعبر عن الاثنين معًا. فإذا حاولنا تأمل انجازات التنظير الاجتماعى بالنظر إلى هذه المرجعية، فإننا سوف نجد أن الباحثين استغرقوا تاريخ علم الاجتماع فى تأمل موضوعاتهم، الأمر الذى جعل معرفتهم مشوهة لأنها اقتصرت على نصف الحقيقة فقط، أى النصف المتعلق بالموضوع بينما استبعدت ذات الباحث خارج دائرة التأمل. ونتيجة لذلك نجد أن غالبية التعميمات التى توصل إليها التنظير الاجتماعى لم تصمد طويلاً أمام اختبارات الواقع، أو اقتصر صدقها على معقوليتها فقط، دون أن تعبر عن التفاعل الواقعى تعبيراً حقيقيًا وكاملاً. وهو مأزق

واجه التنظير الاجتماعى الذى توصل إلى كم هائل من التعميمات والنماذج النظرية، دون أن يكون قادراً على أن يتحكم تحكمًا كاملاً فى التفاعل الاجتماعى الحادث فى المجتمع، بما يساعده على التنبؤ بحركته فى المستقبل.

وللخروج من هذا المأزق أو الأزمة، فإن على علماء الاجتماع أن يعتبروا أنفسهم ضمن العملية العلمية التى تتعلق بدراستهم لأى موضوع. أى عليهم أن يدركوا طبيعة العناصر المشاركة فى عملية الفهم، الذات التى تسعى للمعرفة والموضوع القابل للمعرفة. وإذا كان الموضوع القابل للمعرفة هو الذى قتل بحثًا، فإنه يبقى - لكى نخرج من مأزق أو أزمة عدم اكتمال الفهم - على علماء الاجتماع أن يتأملوا ذواتهم، حتى يدركوا تأثير هذه الذوات على عملية الفهم، وحتى يدركوا ساحة التحيز التى سقطوا أسرى لها، حيث إن مجرد إدراكها سوف يساعدنا فى التحديد الدقيق للحقيقة، ومن ثم الاقتراب من موضوعية الإدراك.

ويشير البعد التاسع والأخير للأزمة إلى الدور الذى قدر لعلم الاجتماع أن يلعبه فى عالمنا أو مجتمعاتنا المعاصرة. وبغض النظر عن المرجعية التى انطلق منها علم الاجتماع فى مرحلة البداية، أى المرحلة الكلاسيكية، سواء كانت المثالية النقدية أو الموضوعية أو الوضعية. فإن روح النقد كانت هى المعبر الحقيقى عن طبيعته فى مرحلة النشأة التاريخية، حيث حدث جدل كبير حول الأوضاع التى تخلقت عن الثورة الفرنسية، كان هذا الجدل ناقداً لها سواء من مرجعية المثالية الرجعية التى رغبت فى العودة إلى مجتمع ماقبل الثورة، أو المثالية النقدية التى رغبت فى استمرار انطلاق الثورة الفرنسية حتى اكتمال الحقيقة، بتولى الطبقة الغالبة، صاحب المصلحة الحقيقية، مقاليد السلطة والسيطرة. ولقد استمرت روح النقد كما عبرت عنها الأنساق النظرية الشاملة للمرحلة الكلاسيكية، التى نقدت المجتمع الصناعى إبان تفجر الثورة الفرنسية، ظهرت نظرية كارل ماركس، وإميل دوركيم، وماكس فيبر، وفلفريدو باريتو، التى تشكل جميعها نقداً للمجتمع الصناعى - بغض النظر عن اختلاف المرجعية - إضافة إلى أنها قد حاولت جميعها بعد نقد الأوضاع المعاصرة للمجتمع - حينئذ - أن تقدم حلولاً لمشكلاته، حتى هذه اللحظة كان التنظير الاجتماعى يقوم بدوره النقدى بامتياز، يشخص المشكلات الراهنة، ثم يحاول أن يتعرف على الحلول التى يمكن أن تقدم لمواجهة هذه المشكلات.

وفى مرحلة تالية بدأ التنظير الاجتماعى يتراجع - على نحو ما أشرت - عن هذه الرؤية النقدية الشاملة التى تدرك النسق أو البناء فى كليته فى اتجاه الاستغراق فى التفاعلات الجزئية والذرية التى تقع داخل النسق، والتى تعجزه عن الرؤية الشاملة التى تصطحب عادة روح النقد، وفى خلال هذه الفترة ظهرت نظريات عديدة على طريقة التنظير الاجتماعى نظرية الدور والسلوكية، والتفاعلية الرمزية، وعلم اجتماع المسرح، ونظرية التبادل، وكلها تشكل علم اجتماع "مخصى" ومسالم وعاجز عن النقد. وحتى نظرية النقد الاجتماعى التى تبنت الروح الماركسية، والتى ظهرت خلال هذه الفترة، لم تتحدث بذات اللغة الماركسية المتمردة التى أرادت تغيير النظام الرأسمالى بحثًا عن العدل الاجتماعى، بل تحدثت بلغة هشة وخافتة، تخلت عن البروليتاريا كفاعل ثورى لديه إمكانية الإطاحة بالنظام، واختارت بعض الجماعات غير المتجانسة التى لم يستوعبها النظام، أو رفضها، ودعتها إلى مجرد دق الأجراس لتنبه حراس النظام الاجتماعى إلى أن ثمة ظلم اجتماعى يقع على بعض الفئات، وينبغى رفعه. وبذلك لعب النقد الاجتماعى دور الرقيب أو المعارضة التى توافق على أسس النظام وقواعده وإن رفضت أو اختلفت مع بعض سلوكياته.

وفى المرحلة الأخيرة استسلم التنظير الاجتماعى لدولة الرفاهية وسلم بشروطها، بل بدأ يلعب دورًا فى الحفاظ على سيطرتها على العالم خلال عصر العولمة. ولذلك صوره الكثيرة، أحيانًا بالتبرير لعملية وأيديولوجيا العولمة، وبحتمية انتصارها، ولا مانع من تقديم بعض النصائح لترشيد حركتها، وفى أحيان ثانية بإجراء البحوث الممولة من دولة الرفاهية الأولى حول جوانب وظواهر مختلفة لمجتمعات العالم للتعرف على طبيعة الثقافات التى تقف فى مواجهة اكتمال العولمة، ونقل المعلومات عنها إلى مراكز التحليل العلمى والمخابراتى فى دولة المركز لتعيد رسم وترشيد سياساتها لفرض العولمة حتى ولو على حساب محو الثقافات القومية، وحتى لو كان الثمن هو إلغاء الكيانات القومية من الأساس، كما حدث فى الصومال وأفغانستان والعراق، وسوف يحدث فى السودان ومناطق كثيرة من العالم، حيث الدراسة والبحث أولاً، ثم سياسات التفكيك وإعادة التشكيل المستندة إلى ذلك، بهدف خلق الفضاء الواسع بلا عقبات أمام تدفق موجات العولمة.

ذلك يعنى أن هناك دائرة قد اكتملت، حيث بدأ علم الاجتماع علمًا نقديًا باحثًا عن العدل الاجتماعى والمساواة الإنسانية، وحق الشعوب فى شق سبل مستقلة أو متباينة للتطور، وانتهى بضياع روح النقد، وتبنى مطالب واستراتيجيات وسياسات دولة الرفاهية ومحاولة فرضها على مجتمعات العالم لتشويه ثقافاتها، وتعديل واقعها الاجتماعى، بما يجعلها فريسة سهلة لاستلاب خاماتها، أو تحويلها إلى سوق كبيرة لتصريف إنتاج دولة الرفاهية الأقوى فى العالم. وهكذا اكتملت الدائرة: بدأت الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع باعتبارهما علمين استعماريين، وانتهت فى النهاية استعمارية على نحو ما بدأت.

استنادًا إلى جملة الحقائق السابقة فإننا نستطيع القول بأن علم الاجتماع على مشارف قرن جديد يواجه أزمة، من أبرز ملامحها أنه قد تخلى عن روح النقد والتحرير، فى عالم يحتاج إلى هذه الروح كى تستنفز فيه إمكانات التمرد والثورة فى مواجهة قوى دولة الرفاهية الباطشة، والمسلحة بالثقافة التى تدعمها تكنولوجيا الإعلام والمعلومات، والتى تسعى إلى فرض نمط ونوعية حياتها على العالم ولو حتى فى ظل طلقات الرصاص.

ولقد حاول ألفن جولدنر، كعالم اجتماع راديكالى واعٍ وبارز، أن يلمس جملة هذه القضايا فى مؤلفه "الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى" وقد نجح فى ذلك بامتياز. فقد سجل تأملاته فى هذا الصدد خلال عقد السبعينيات، غير أن ملامح الأزمة التى بدأت فى النصف الثانى من القرن العشرين، وسجل ألفن جولدنر طبيعتها فى السبعينيات استمرت تفرخ أزمات متوالية بصورة مستمرة، حتى انتهت الألفية الثانية، وقد اتسع نطاق الأزمات وساحتها، حتى ملأت فضاء العلم، وحينما جاءت الألفية الثالثة طرق علم الاجتماع أبوابها وهو يحمل أزماته على كاهله، ولقد كان ألفن جولدنر على حق حينما دق الأجراس بقوة، فى رجاء أن يستعيد علماء الاجتماع وعيهم ليتأملوا بهذا الوعى واقعهم، وموقفهم، وأدوراهم فى قلب هذا الموقف، ولينتقلوا بهذا التأمل لأعماله فى مواجهة أزمات علمهم، حتى يستعيد عافيته ليكون قادرًا على تأمل وفهم ما يقع من أحداث وتفاعلات على ساحة نظامنا العالمى المعاصر بأصعدته العديدة.

وقبل أن أنهى هذه المقدمة لابد أن أتوجه بالشكر لكل من ساعدنى على إنجاز ترجمة هذه المؤلف، وأخص بالذكر أخى وصديقى الأستاذ الدكتور محمود الكردى صاحب الكبرياء الإنسانى الشامخ فى اللحظات الحالكة، الذى أضاء بدعمه لى شمعة بددت لقوتها ظلامًا كثيفًا غَلف عالمى بأسره، فى فترة تخلى فيها بقسوة بعض ذاتى عنى. لقد قدم دعمه لى تربة أثمرت على خصوبتها شجرتى من جديد، فله منى اعترافًا بالفضل كل الفضل. كما أتوجه بكل الشكر والعرفان للأستاذ الدكتور جابر عصفور أمين المجلس الأعلى للثقافة الذى رحب بترجمة هذا المؤلف إلى العربية، لقد كان مثال المثقف الأكاديمى الواعى الذى يمتلك القدوة على إدارة شئون الثقافة بعقل رشيد وروح مخلصة، متخلية عن أية قيود بيروقراطية، فجزاه الله عنى كل خير. وفى هذا المقام أجدنى مدينًا بالفضل لأخى وصديقى طيب القلب الدكتور محمد الزغبى أستاذ اللغة العربية بجامعة عين شمس، الذى غمرنى بفيض فضله بمراجعته لغة الترجمة العربية لهذا الكتاب. لقد كانت وجهة نظره صائبة وعميقة سواء فى تعديل الصياغات اللغوية، أو مناقشة بعض الحقائق العلمية الواردة فى هذا المؤلف بخلفية العارف بالثقافة الألمانية التى تأهل فى إطارها، فله منى كل اعتراف بالفضل. كما أتوجه بالشكر العميق لزملائى الدكتورة الفاضلة نهاد محمد كمال التى ساعدتنى بجهدها المخلص المستند إلى أخلاقها، رفيعة المستوى، وإمكانياتها العلمية القادرة على مراجعة المخطوطة الأولى لهذا الكتاب. ولقد ساعدها فى ذلك زميلى الكريم الدكتور عبد الوهاب جودة الذى شاركها مخلصًا هذه المراجعة فلهما منى كل الشكر والعرفان بالفضل. ولقد أجلت شكرى للأستاذ محمد توفيق للنهاية ليكون شكرًا واعترافًا خاصًا بفضله، فلقد أرهقته كثيرًا بمراجعاتى للمخطوطات المتتابعة لهذا الكتاب مستغلاً كرمه وطيب أخلاقه وسماحته، ناهيك عن مهارته، لقد كان يتقبل كل ملاحظاتى – التى أعرف أنها كانت مرهقة له – بسماحة صدر تستند إلى أخلاق إنسان فاضل ومهذب فله منى كل الشكر والاعتراف بالفضل.

وأنى لأتمنى أن أقدم بهذا الجهد تنويرًا لأبعاد الأزمة التى يعيشها علم الاجتماع على أبواب الألفية الثالثة علها تستنفر الاهتمام والوعى.

والله الموفق أولاً وأخيرًا،،

على ليلة

الجزء الأول

علم الاجتماع : التناقضات والبناء التحتى

الفصل الأول

نحو نقد علم الاجتماع

يمكن الفصل بين نقد المجتمع وتحوله إذا خاطرنا بفصل نقد نظريات المجتمع عن تحولها. بالإضافة إلى ذلك فإن الفجوة بين النظرية والممارسة، وهى الفجوة الشائعة فى تاريخ الحركات الراديكالية الأمريكية، بدأت تتزايد اتساعًا عند بعض الجماعات. حيث تجاهل بعض أكثر الراديكاليين حماسًا، سواء فى حركة اليسار الجديد، أو فى حركة السود - ولو مؤقتًا - أى اهتمام بالنظرية الاجتماعية.

ولا شك أن هذا التجاهل له أسبابه العديدة. إذ يمكن أن ينسب من ناحية لحقيقة أن هذه الحركات الاجتماعية مازالت حديثة، ومن ثم فقد استهلكت فاعليتها السياسية بالضرورة مواردها وطاقتها المحدودة. وبإيجاز، سوف يحتاج الراديكاليون الجدد الوقت لتقديم نظرياتهم الجديدة. ومن ناحية ثانية فإنه برغم أن تجاهل النظرية ليس قاصرًا على الأمريكيين، فإن تجاهل النظرية يمكن أن ينسب فى جانب منه لحقيقة أن الراديكاليين الأمريكيين أكثر التزامًا فى الغالب بالطبيعة الأمريكية أكثر من وعيهم بذلك. فهم قد يفضلون النتائج المادية للسياسات البراجماتية على المخرجات غير الملموسة للنظرية. ومن ناحية ثالثة فإننا يمكننا أن نرجح تجاهلهم للقضايا النظرية إلى تلك الارتباطات الوثيقة التى تصادف وجودها فى جيلهم بين الشباب الراديكاليين وبين جماعات الهيبز، حيث فرضت عليهم أساليبهم التعبيرية والجمالية لرفض الثقافة الأمريكية أن يتجنبوا ما يعتبروه مواجهة عقلية عقيمة. بالإضافة إلى ذلك فقد كانت هناك أقلية لها صوتها تشعر - على ما يقال - أنها استبعدت حينما سعت إلى سماع صوت العقل.

ومع ذلك، توجد الآن أسباب هامة أخرى لعدم اهتمام الراديكاليين الأمريكيين الشباب بالتنظير، بحيث تميزهم هذه الأسباب - إلى جانب أشياء أخرى - عن راديكاليي الثلاثينيات من هذا القرن. ويتمثل أحد أهم هذه الأسباب في ظهور علم الاجتماع بين الأربعينيات والستينيات من هذا القرن بوصفه جزءًا من الثقافة الشعبية، فقد تقدم علم الاجتماع حينئذ في العمر من الناحية المؤسسية، إن لم يكن من الناحية العقلية. ومن ثم فقد أصبح عنصرًا حيويًا في المشهد الأكاديمي. حيث يوجد الآن من الناحية الواقعية مئات الآلاف من طلاب الجامعة الأمريكيين الذين يدرسون مقررات في علم الاجتماع؛ إضافة إلى كتابة آلاف الكتب في علم الاجتماع. وفي نفس الوقت فقد أدى ظهور الصناعة الحديثة للكتب ذات الغلاف العادي **Paperback** إلى توفر هذه المؤلفات كنوع من الأدب الجماهيري، حيث أصبحت هذه الكتب تباع في الصيدليات، ومحطات القطارات، والمطارات، والفنادق، ومحلات الحلوى. وفي نفس الوقت فقد ساعد اليسر الاقتصادي المتزايد للطبقة المتوسطة على شراء الطلاب لهذه الكتب، حتى ولو كانت غير مطلوبة بوصفها كتبًا دراسية.

ولقد كان لهذا التوفر الجماهيري لعلم الاجتماع " والعلوم الاجتماعية الأخرى" بوصفه عنصرًا من عناصر الثقافة اليومية آثار متضاربة على الاتجاهات التي طورها بعض الشباب نحو القضايا الاجتماعية. فمن ناحية أدى خلط المكتبات للعلم الاجتماعي مع أشكال التعبير الأخرى للأدب الشعبي إلى التأكيد من ناحية على العلم الاجتماعي - من خلال تداعي المعاني- بوصفه جزءًا لا يتجزأ من الثقافة الأشمل التي يرفضها الراديكاليون في النظرية الاجتماعية، لأنهم نظروا إليها بوصفها جزءًا من الثقافة العامة. ومع ذلك فإن ألفة بعضهم الواضحة بالعلوم الاجتماعية دفعهم من ناحية أخرى إلى الموافقة عليها بصورة غير نقدية. إضافة إلى أن كتب علم الاجتماع ذات الطبعات العادية، بدأت بالنسبة لبعض الشباب تحل محل التراث المبكر للنقد والاحتجاج الراديكالي.

واستناداً إلى تشخيص العلوم الاجتماعية بوصفها جزءاً من الثقافة اليومية، فإن قراءة الكتب المتعلقة بالتعصب والفقر، أو الخاصة بحقائق الحياة فى أمريكا بدأت تبدو فى الغالب واضحة تماماً بالنسبة لهم. وفى هذا الإطار بدت الجهود المتعلقة بمناقشة القضايا النظرية إرباكاً لا ضرورة له، وحديثاً عن المشكلات بدلاً من أن نفعل شيئاً بشأنها. ونظراً لكونهم قد نظروا إلى هذه البحوث بوصفها مضادة لأطرهم القيمية، فإننا نجدهم قد لجأوا فى الغالب إلى التغيير الأخلاقى بدلاً من الفعالية العقلية. إذ اعتقد البعض أن التنظير يعد أحد أشكال الهروب إن لم يكن نوعاً من الجبن الأخلاقى.

ذلك يعنى أن إهمال الراديكاليين تطوير نظرية تتعلق بالوعى الذاتى كان خطيراً وصعباً. لأن هذا الوقت يتضمن أنهم - برغم ادعائهم أنهم راديكاليون - قد استسلموا بوضوح لأكثر تيارات الثقافة الأمريكية ابتذالاً، إلى لا أدرية ولا عقلانية ساكنى المدن الصغيرة الذين يتمسكون بالمثل الأخلاقية للطبقة المتوسطة. وفضلاً عن ذلك ، فإذا كان الراديكاليون يرغبون فى تغيير عالمهم، فإنهم يجب أن يتوقعوا تحقيق ذلك ضد مقاومة البعض وبمساعدة البعض الآخر. غير أن كلاً من هؤلاء الذين يعارضونهم، وبالمثل هؤلاء الذين يرغبون فى التحالف معهم توجههم نظريات محددة. ذلك يعنى أنه بدون نظرية تتعلق بالوعى الذاتى فإن الراديكاليين سوف يكونون عاجزين عن فهم، ناهيك عن تغيير، أعدائهم أو أصدقائهم. وفى الحقيقة لا يؤدى الراديكاليون الذين يعتقدون أن فى قدرتهم فصل مهمة تطوير النظرية عن مهمة تعيير المجتمع، عملهم بدون نظرية. إذ نجدهم يؤدون دورهم بنظرية ضمنية، غير أنها على هذا النحو غير قابلة للاختبار، وغير قابلة للتصحيح كذلك. فهم إذا لم يتعلموا استخدام نظريتهم بوعى ذاتى، فإنهم سوف يستخدمون بواسطة هذه النظرية. ولأنهم عاجزون عن فهم نظرياتهم، ناهيك عن السيطرة عليها، فإن الراديكاليين سوف يستسلمون لأحد أشكال الاغتراب الذى رفضوه علانية.

إذ لا يمكن إنجاز التحول الشامل للمجتمع الذى يسعى إليه كثير من الراديكاليين بالوسائل السياسية وحدها؛ كما لا يمكن لهذا الحول أن يقتصر على المتضمنات السياسية وحدها. وذلك لأن المجتمع القديم لن يظل متماسكاً بواسطة القوة والعنف، أو بواسطة الحيل والتدابير وحدها. بل يحافظ المجتمع القديم على بقائه من خلال

النظريات والأيديولوجيات. لكونها تؤكد سيطرته على عقول البشر، الذين لا يمسكون ألسنتهم حينئذ عن نقده فقط، ولكنهم يستسلمون له عن رغبة كذلك. ومن ثم سوف يكون من المستحيل تحرير البشر من المجتمع القديم أو بناء مجتمع إنسانى جديد، بدون أن نبدأ هنا والآن، فى تأسيس ثقافة كلية مضادة، تحتوى على نظريات اجتماعية جديدة، ومن المستحيل أن نحقق ذلك بدون نقد النظريات الاجتماعية المسيطرة اليوم.

وقد عبر دانيل بندت Danial Cohn-Bendit وهو أحد القادة النشطين لتمرد الطلاب الفرنسيين الذى تفجر فى جامعة نانتير Nanterre فى ربيع ١٩٦٨م عن حيرة بعض قطاعات اليسار الجديد بشأن النظرية والإحساس المؤقت بعدم أهميتها، حيث لاحظ ذلك بقوله :" لقد أثر الفوضويون علىَّ بأنشطتهم المحددة أكثر من تأثيرهم علىَّ بنظرياتهم ... فالمنظرون يثيرون الضحك "،ومع ذلك فقد لاحظ دانيل بندت فى نفس الوقت "وجود فجوة بين النظرية والممارسة ... وأننا نحاول بفاعلية أن نطور نظرية" (١).

وقد اتضح أن النظرية لها تأثير – إلى جانب أشياء أخرى – على اليسار الجديد الذى ظهر حديثًا بغض النظر عن اتجاهه نحوها. وذلك من خلال الدور الذى لعبته "مدرسة فرانكفورت فى علم الاجتماع النقدى(*). وهى المدرسة التى ضمت جيرجون

(*) ظهرت مدرسة فرانكفورت فى بداية العشرينيات من القرن العشرين. وهى المدرسة التى بدأت بمعهد البحث الاجتماعى فى مدينة فرانكفورت "أم مين " فى ألمانيا. وقد حاول أعضاء هذه المدرسة بداية تطوير بعض مقولات النظرية الماركسية بما تجعلها قادرة على فهم التغيرات التى وقعت حينئذ فى الواقع الأوروبى، وقد انتهت بالخروج على الماركسية ذاتها. وقد تأثر فكر المدرسة بثلاث خبرات. الأولى: خبرة معسكرات الإبادة فى أوشفيتز، فغالب أعضاء المدرسة من اليهود الذى فروا من معسكرات الإبادة وهاجروا خلال الحرب العالمية الثانية إلى الولايات المتحدة بالأساس. والثانية: خبرة الهجرة المؤلمة فى بلد غريب غير مرحب بهم، الأمر الذى غلف أفكارهم بنغمة من الحزن والأساس والعزلة المرتبطة بسيكلوجيا الجيتو اليهودى. والثالثة: هى استعانتهم بوسائل البحث الاجتماعى الغربية فى تطويرهم للمقولات الماركسية، الأمر الذى انتهى بهم إلى تأسيس فكر يسارى بورجوازى يقابل الفكر اليسارى للطبقة العاملة عند ماركس بحيث عدت أفكارها خروجًا واضحًا على الماركسية، من أهم أعضاء المدرسة ما كس هوركهايمر، وفريدريش بولوك، وهنريك كورسمان، وكارل فوتفوجيل ، وتيودور أدورنو، وهربرت ماركيوز، وجيرجون هابيرماس. انظر فى ذلك "زولتان تار" النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع، الآراء الفلسفية والاجتماعية للمدرسة النقدية . ترجمة على ليلة ، ٢٠٠٢ الطبعة الثانية ، الدار المصرية للنشر والتوزيع . "المترجم"

هابيرماس Jurgan Habermas ، وتيودو أدورنو Theodor Adorno ، وماكس هوركهايمر Max Harkheimer – التي يقال" إنها كانت هامة كأي واقعة فريدة" من حيث دورها في عملية إعادة الإحياء السياسي للرابطة الطلابية الألمانية الاشتراكية في الفترة من ١٩٦١– ١٩٦٥ . بالإضافة إلى ذلك فقد تحققت استجابة عالمية من قبل الراديكاليين الجدد لأفكار هربرت ماركيوز Herbort Marcuse وهو عضو آخر بالمدرسة، حيث سلمت الانتقادات السوفيتية الحديثة لنظريته بتهكم بأهمية أفكاره في الممارسة. إذ يتضح التوتر المستمر بين النظرية والممارسة في نطاق علم الاجتماع النقدي لمدرسة فرانكفورت من خلال الحوار المتبادل خلال خريف ١٩٦٨ بين هابيرماس وبين المتحمسين الشباب في أعقاب تظاهراتهم في مدينة فرانكفورت.

وبسبب ضيق الوقت أو بسبب افتقار الدافع لإعادة صياغة النظريات القديمة، أو تطوير نظريات جديدة، فقد أشبعت حاجة الراديكاليين إلى النظرية في بعض الأحيان بواسطة استيعابهم السريع للماركسية المبتذلة، بحيث بدا ذلك حينئذ وكأنه أفضل من أي بديل آخر يمكن تبنيه اليوم، حيث يصف المرء آراءه بمقتضى ذلك بوصفها " ماركسية " وإذا كان هذا التشخيص الذاتي يعبر عن الاتحاد بالماركسية كتراث عقلي قوي، إلا أنه يفتقد في الحقيقة أي استيعاب حقيقي لها، الأمر الذي لا يقدم لهم أية مساعدة حقيقية. بل إن هذه " التسمية السحرية" قد تسبب في الواقع ضرراً طالما أنها يمكن في حقيقة الأمر أن تحول الانتباه النقدي عن تطوير نظرية مختلفة إلى حد ما يستخدمها المرء. وكمثال على ذلك فقد سمعت أحد الشباب الراديكاليين يقدم نقداً مطولاً لعلم الاجتماع الحديث، وبخاصة الاتجاه الوظيفي لتالكوت بارسونز Talcott Parsons ، من خلال ما يدعى أنها وجهة نظر ماركسية، بينما أنه كان في الحقيقة ينتقد بارسونز من وجهة نظر " نظرية وظيفية أخرى مختلفة "(٢).

وفي أفضل الأحوال يعد استخدام الراديكاليين الأمريكيين للماركسية على هذا النحو ذا طبيعة بدائية ونكوصية، حتى ولو كان ذلك من قبيل التحايل وحده. ولقد كان ذلك هو الواقع في الولايات المتحدة بصفة خاصة – بغض النظر عن عدد قليل من الاقتصاديين وعدد أكبر قليلاً من المؤرخين الأكفاء – حيث لم يتم تطوير الماركسية على الإطلاق. إذ بقيت مكانتها العقلية ثابتة عند مستوى نمو الثلاثينيات من هذا القرن،

حيث أفسدتها الستالينية، وحيث أصبح من الصعب عليها أن تستوعب الإسهامات القديمة لكل من جورج لوكاش George Lukacs وأنطونيو جرامشى Antonio Gramsei ، ناهيك عن إسهامات الباحثين المعاصرين الأذكياء من الألمان والإيطاليين والفرنسيين. وبسبب ذلك كان الماركسيون الأمريكيون هم الأقل أصالة وإبداعًا فى عالم الماركسية. فقد طبقوا النظرية الماركسية فى تحليلاتهم، غير أنهم عمليًا لم يعمقوها. فإذا لم يرغب المرء فى الاعتقاد بأن العلوم الاجتماعية الأكاديمية لم تسهم بشىء ذى قيمة فى فهم المجتمع الحديث خلال الثلاثين عامًا السابقة، فإن الرجوع إلى ماركسية بالية يعتبر فى أحسن الأحوال يأسًا، وفى أسوئها عدم تقدير للمسئولية أو نوعًا من الإيمان المعوج. ومع ذلك فليس لدى كثير من الراديكاليين الشباب اليوم الدافع للرجوع إلى ماركسية محفوظة Rote Marxism . بل إننا نجد أن الكثيرين منهم فى الحقيقة ينتقدون بعمق ما يعدونه استعدادًا متأصلاً فى الماركسية نحو السياسة الواقعية الشمولية بحيث نجد أن ذلك مازال يعتبر بالنسبة للبعض سببًا آخر لتجنب النظرية والاشتباه فيها.

نظريات قديمة وعواطف جديدة

تشير قراءتى للحالة الراديكالية المعاصرة إلى أننا نعيش الآن فترة انتقالية غير محددة المعالم. حيث ظهر جيل من الشباب له بناء عواطف مختلف بصورة حادة، ومشاعر جمعية لا يمكن أن تدرك بواسطة أنواع مختلفة تمامًا من العواطف التى ترسبت تاريخيًا فى النظريات القديمة. وذلك يجعل بعضًا من جيل الشباب إما غير مهتم ببرود بالنظريات القديمة أو رافضًا لها بصورة ساخنة. بإيجاز توجد فجوة بين بناء العواطف الذى ظهر حديثًا بين الراديكاليين الشباب وبين " اللغات " أو النظريات القديمة، وهى الفجوة التى لم يتم عبورها حتى الآن عن طريق تطوير لغة تنظيرية جديدة يستطيع الراديكاليون الشباب من خلالها أن يعبروا بصورة كاملة عن أنفسهم وعن تصورهم للواقع.

ومن وجهة النظر هذه يتمثل جوهر القضية فى افتقاد " التلاؤم " بين العواطف الجديدة والنظريات القديمة. وذلك هو بالتحديد السبب فى أن بعض الراديكاليين

الشباب لا يشعرون ببساطة بأن النظريات القديمة " خاطئة " الأمر الذى يفرض نقدها بالتفصيل، حيث تتمثل استجابتهم الأكثر تحديداً نحو النظريات القديمة فى كونهم يشعرون بأنها غير ملائمة. ولذلك فهم لا يميلون إلى إثبات خطأ النظريات القديمة أو الحوار معها، ولكن إلى تجنبها والسخرية منها.

وفى هذه الحالة قد يجيب المنظرون الاجتماعيون الأكاديميون بأن اليسار الجديد يتمسك برأى خاطئ فى هذا الصدد، فما الذى يمكن أن تفعله النظريات والعواطف الشخصية فى علاقتهما كل بالآخر ؟ إذ لا ينبغى أن نفترض إمكانية أن يقول عالم الاجتماع الأكاديمى بأن تسعى النظريات إلى أن تتوافق مع عواطف الإنسان قبل الموافقة عليها أو رفضها. ومع ذلك فإنى أقدم افتراضًا مضاداً - سوف أشرحه بالتفصيل فيما بعد - يتمثل فى أن التلاؤم بين النظريات والعواطف يكون له تأثيره الواضح على نجاح النظرية وتقدمها. وفى هذا الإطار فإننى أعد لا مبالاة بعض الراديكاليين الشباب بالتنظير، أو ماركسيتهم ذات الطبيعة الطقوسية، وجهودهم لاستعادة ماركس الشاب الذى اهتم بالاغتراب، أو تعلقهم بالنظريات الجديدة كالاثنوميثودولوجى، على ما اعتقد تعبيرات عديدة عن وجود حاجة تنظيرية غير مشبعة نتجت عن الفجوة بين بنائهم الجديد للعواطف، أو معانيهم فيما يتعلق بالحقيقة من ناحية، وبين النظريات القديمة المتاحة الآن فى السياق الاجتماعى والأكاديمى المحيط من ناحية أخرى.

ومثلما شعر بذلك بعض الراديكاليين الأمريكيين الشباب الآن، فإن الحاجة الملحة بالنسبة لهم فى هذه اللحظة من التاريخ هى أن ينشطوا عواطفهم الراديكالية الناشئة ويؤكدون عليها، وأن يعززوا هويتهم الراديكالية الجديدة ويحافظوا عليها. وقد يمكن إنجاز ذلك فى البداية بواسطة السياسات النضالية للمظاهرات العنيفة. وقد عبر ليانج R. D. Laing - الذى وصفت آراءه بالتفصيل مشاعر الراديكاليين الشباب - عن ذلك بصورة جيدة فى كتاب " سياسات الممارسة Politics of Experience حيث أشار إلى أنه " لا يمكن لأحد أن يبدأ الآن فى التفكير أو الإحساس أو الفعل إلا ابتداء من اغترابه الذاتى ... فنحن لا نحتاج كثيراً إلى النظرية طالما أن الخبرة هى مصدر النظرية " (٣).

إذ تكمن جذور الشعور بأن عواطف المرء صادقة، وأن للإنسان حق فيها وفى الاحتفاظ بها من ناحية فى معنى الحقيقة المشتقة من الخبرة الشخصية، ومن ناحية أخرى من خلال تضامنه مع الآخرين الذين يشتركون معه فى هذه الخبرات والعواطف. ومن ثم فصدق العواطف الذى تشعر به يعتبر بالأساس نوعًا من الصدق الناتج عن الاتفــاق، وليس هدفــًا ناتجــًا عن القــدرة التحليليــة، أو الصياغة التصورية المحسنة، أو حتى عن نوع من " البرهنة ". وعلى هذا النحو يرسم الراديكاليون الشباب مسارات للارتباطات العاطفية وليست الأيديولوجية بالنظر إلى التضامنات والانقسامات الجيلية. فهم يقولون " لا تثق فى شخص تجاوز الثلاثين ". على أى حال ينبغى أن يكون للنظرية جذورها دائمًا فى خبرات المنظر. وعلى أية حال كذلك ينبغى أن يعتمد صدق النظرية الذى نقصده حينئذ على المشاركة فى الخبرات والعواطف التى تؤدى هذه الخبرات إلى ظهورها سواء بين الذين يقدمون النظرية أو الذين ينصتون لها(*).

وبغض النظر عن الاتجــاه الثــقــافى الواضح الذى يؤكــد على زوال النظريات الاجتماعية التقليدية لأن جذورها تكمن فى الحقائق الشخصية القديمة، وبغض النظر كذلك عن عجز النظريات القديمة عن الاستجابة للعواطف الجديدة، فإنه يشتبه اليوم فى النظرية لكونها شيئًا تسلمناه من الماضى. فالشائع أن النظرية نقلت بواسطة الكبار إلى الشباب الذى يعتمدون عليهم بطريقة ما. وعلى هذا النمو تعتبر لامبالاة الراديكاليين الشباب بالتنظير تعبيرًا عن نضالهم من أجل الفردية والاستقلال، وأيضًا تعبيرًا عن حاجتهم لأن يكونوا وأن يحيـوا بوصـفـهم بشــرًا، وإذا أمكن بشــرًا أفضــل مما كان عليه البشر الكبار.

(*) نعتقد أن الراديكاليين الشباب كانوا على حق فى إثارة هذه القضايا. فالخبرات والعواطف التى أحسها ماركس ودوركيم وفيبر فى مرحلة ظهور النظام الرأسمالى المستند إلى الثورة الصناعية، طورت لديهم مجموعة من المقولات العلمية ذات الصلة بعواطفهم وخبراتهم خلال هذه المرحلة. ومن ثم فمثلما كانت خبرات البشر وليدة عصرها، فإننا نجد أن العواطف المستندة إليها ترتبط بعصرها كذلك. ومن ثم فإنه من المنطقى أن ترتبط قضايا الإنسان النظرية لهذه المرحلة من الناحية بالتراث السوسيولوجى ومن ناحية ثانية بأحداث السياق الاجتماعى، ومن ناحية ثالثة بالعواطف المستندة إلى خبرات البشر فى هذه المرحلة. ومن ثم يصبح من الخطأ التأكيد على استمرار هذه النظريات حتى عصر آخر، - بدون تعديل أو تطوير فيها - حيث يعيش البشر سياقًا وأحداثًا اجتماعية جديدة، وخبرات جديدة كذلك، وعواطف طورها البشر وتحتاج إلى مقولات نظرية جديدة تعبر عنها . " المترجم "

حيث نجد ضمن فكر الراديكاليين الشباب اشتباها فى أن النظريات التى انتقلت إليهم من الكبار ليست فقط خاطئة أو غير ملائمة، ولكنها نظريات جبانة Unmanly كذلك. فهم ينظرون إليها باعتبارها إبداعات تؤسس الجبن لبشر يتصفون بالجبن.

ولأن الراديكاليين الشباب لم يصبحوا محترفين بعد، فإننا نجدهم لا ينظرون إلى النظرية على أنها وحيدة ومنعزلة ونقية، ولكنهم ينظرون إلى النظرية من خلال المنظر. فهم ينظرون إلى النظرية بوصفها تعبر عن آراء إنسان كامل. ومن ثم فحكمهم على النظرية والتنظير سوف يتأثر بمشاعرهم تجاه الإنسان الكامل الذى ابتكرها. وهم فى الغالب ينظرون إلى هذا الإنسان باعتباره شخصًا تم التغلب عليه، وتراجع عن صراعات الحياة، ووصل إلى حل وسط بشأن مثله العليا، وكيّف نفسه على الظلم والمعاناة، وأسس مكانة مهنية مريحة على حساب دراسة بؤس الآخرين.

ويلاحظ الراديكاليون الشباب أن العالم الاجتماعى – برغم كل كتاباته المتعاطفة عن "ثقافة الفقر" – لا يشترك فى عائدات كتبه مع الفقراء الذين درسهم، والذين جعلوا هذه العائدات ممكنة. ويلاحظ الراديكاليون الشباب أنه برغم كل تعليقات عالم الاجتماع المتعاطفة مع معاناة السود، فإنه من الصعب على أى عالم له شهرته أن يتجه إلى التدريس فى جامعات السود بالجنوب. ويتحقق حزن الراديكاليين الشباب فى الغالب لأنهم اكتشفوا أن عالم الاجتماع والمنظر الاجتماعى ليسوا بشرًا كاملين. وأن حياته لا تعبر تعبيرًا متسقًا عن قيمه.

وبإيجاز، يميل الراديكاليون الشباب إلى النظر إلى عالم الاجتماع كما ينظرون إلى الآخرين الكبار. على أنهم مستغلون ومنافقون. فهم يلاحظون مثلاً أنه ليس هناك شهداء بين علماء الاجتماع(*).

(*) حينما أودع الرئيس الراحل أنور السادات – بعض المثقفين الذين كان يدرك سيكلوجيتهم جيداً ويسميهم "بالأرزال" – السجون فى سبتمبر ١٩٨٠م، ومن بينهم بعض أساتذة الجامعة لمعارضتهم لبعض سياساته. أكد أحد الأساتذة أنه برغم الشعارات الثورية الجوفاء لم يقبض الرئيس السادات على أستاذ اجتماع واحد، برغم أصواتهم العالية. لأنه أدرك بذكاء أن شعاراتهم المعلنة لا تعكس سلوكياتهم الواقعية التى تدعم ضمنياً نظامه، لأنهم كانوا أصحاب عقارات ومشروعات خاصة تؤكد أيديولوجيته ومن ثم فهم يعملون وفق سياساته وأيديولوجيته ولو بصورة غير مباشرة . " المترجم "

ولأن الراديكاليين الشباب يفسرون النظرية الاجتماعية بالنظر إلى ما يراه المنظر، ولكونهم ينظرون إلى النظرية الاجتماعية على أنها تزييفًا لما يرونه هم أنفسهم فى العالم الاجتماعى، فإننا نجدهم فى الغالب يحددون علم الاجتماع الأكاديمى والنظرية الاجتماعية بوصفهما تعتيمًا متجانسًا للحياة، أو أيديولوجيا مصبوغة بالتحيز المحافظ المنتشر حولنا لخدمة الأوضاع الراهنة.

تناقض علم الاجتماع واليسار الجديد

ومن ثم فنحن نلاحظ وجود تناقض عميق ومستمر، بدأ الراديكاليون الشباب فى مواجهته فعلاً. وعلى سبيل المثال فقد لاحظ بعضهم ظهور علم اجتماع أكاديمى فى الاتحاد السوفيتى فى العقد السابق تقريبًا، قريب الشبه من علم الاجتماع الأكاديمى فى الولايات المتحدة، ولكنه يعمل بحسب الماركسية - اللينينية. حيث كان هذا التطور محيرًا من الناحية العقلية بالنسبة للراديكاليين - البعيدين عن الماركسية الفجة - الذين وصلوا إلى نتيجة أن علم الاجتماع الأكاديمى الأمريكى يعد وسيلة المؤسسة الأمريكية الرأسمالية. حيث لا يمكن نسبة الطبيعة المحافظة لعلم الاجتماع الأمريكى، حينئذ، لخضوعه للمؤسسة الرأسمالية، طالما أن هناك علم اجتماع مماثلاً - من حيث الطبيعة المحافظة - قد ظهر - كما فى الاتحاد السوفيتى- بدون وجود للمؤسسة الرأسمالية.

ويعد ذلك واحدًا فقط من التناقضات التى نتجت عن النقد الشامل الذى ينظر إلى علم الاجتماع فى كل مكان، بوصفه وسيلة محافظة لمجتمع قهرى. وعلى سبيل المثال كان كثير من الزعماء المرموقين للتمردات الطلابية فى العالم- ابتداء من جامعة نانتير وحتى جامعات كولومبيا - من طلاب علم الاجتماع. ويعد الزعيم الطلابى الفرنسى المتمرد كون بندت Cohn - Bendit أكثر الأمثلة وضوحًا فى هذا التصور. وبصورة عامة فقد لاحظ ليزلى فيدلر Leslie Fiedler وجود " تصور بأن وراء كل تظاهر طلابى، يوجد شخص من صفاته أنه طالب يدرس علم الاجتماع (و) هو فى نفس الوقت يهودى ... (وهو) لا منتمى، أو أنه شخص يمتلك صفتين على الأقل من هذه الصفات[٤].

وبدون أن نصادق على تشخيصات السيد/ فيدلر، فإننى أعتقد أن هناك قدراً من الصدق فى ملاحظته حيث قال نيقولاس بأسلوب مترو وبارد :

" إن مقرر لجنة الصحة والتعليم والرفاهية HEW ضابط عسكرى فى الجبهة الداخلية للحرب ضد الشعب ... وبدقة يمكن عد القسم الذى يرأسه هذا الرجل هيئة لمراقبة التوزيع غير العادل للأمراض التى يمكن الوقاية منها، ومراقبة تمويل الدعاية والمذهبة الداخلية، وأيضاً مراقبة الاحتفاظ بقوة عاملة رخيصة وسهلة الانقياد ... ويعد هذا الاجتماع الذى يتكون من علماء الاجتماع، القائم الليلة ... اجتماعاً سرياً للكرادلة، يضم كبار القساوسة وصغارهم، والكتاب والمثقفون الخدم وضحاياهم الأبرياء، وكلهم يشاركون بالتبادل فى تأكيد الكذب ... إذ تعد هذه المهنة ثمرة للنزعة التقليدية والمحافظة التى ظهرت فى أوربا فى القرن التاسع عشر متزاوجة مع النزعة الليبرالية التى سيطرت على المؤسسة الأمريكية فى القرن العشرين ... حيث تركز وجهة النظر الحرفية لعلم الاجتماع على البشر فى الشرائح الدنيا، بينما تمتد النخلة المهنية لعالم الاجتماع إلى البشر والشرائح العليا ... وحيث يعد عالم الاجتماع العم توم **Uncle Tom** ليس فقط بالنسبة للحكومة والطبقة الحاكمة، ولكن بالنسبة لأى شخص " أيضاً.

وقد استحسن الراديكاليون والمتعاطفون معم هذه العبارات الحادة وصفقوا له بحماس، بينما استهجنها قليل من الراديكاليين السابقين من الشيوخ، على حين صدمت هذه العبارات جماعة أكبر فقابلوها بصبر متحجر. والآن، فعلى هؤلاء الذين يتفقون - كما فعلت أنا - مع كثير من أحكام نيقولا القاسية، أن يسلموا أيضاً بأن أفكارهم الحماسية - أقصد أفكار الراديكاليين - تتضمن معضلة. ولم يكن أساس المعضلة أن المسئولين عن الجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع قد سمحوا له بالحديث، ولكن رغبته فى الحديث هى التى شكلت أساس المعضلة. فلم يكن من المتوقع أن يسمح له أن يقول ما يعبر عما رآه. ولكن تمثلت المعضلة فى أنه رأى بقدر ما فعل. حيث أوضحت أفكار نيقولاس الأساسية، وبالمثل قوة ونشاط المؤتمر الراديكالى للراديكاليين الشباب فى هذا الاجتماع أن علماء الاجتماع ليسوا كلهم "مثقفين خدماً **Intellectual Valets** وليسوا كلهم " الأعمام توم " بالنسبة للطبقة الحاكمة.

وهنا توجد مشكلة : تتمثل فى كيفية إمكان تفسير حقيقة النزعة الراديكالية لعلماء الاجتماع الشباب الذين يتهمون علم الاجتماع بكونه محافظًا؟ وفى الحقيقة فإن معظم ما سأقوله فى الفصول التالية سوف يؤكد على الطابع المحافظ لبعض التيارات المسيطرة فى علم الاجتماع الأمريكى. وفى نفس الوقت فإن ذلك يتضمن حقيقة أن علماء الاجتماع أنفسهم هم الذين - برغم ذلك - ينتقدون فى الغالب علم الاجتماع لكونه محافظًا. إن علم الاجتماع يمكنه أن يقدم الراديكاليين مثلما يمكنه أن يقدم المحافظين. وبذلك تتمثل وجهة نظرى فى أن علم الاجتماع قد ينتج الراديكاليين لا أن يجذبهم فقط، وأنه قد ينتج النزعة الراديكالية لا أن يسمح بها فقط.

وتصبح حقيقة أن علم الاجتماع يجذب فى الغالب الشباب والشابات ذوى الميول الإصلاحية والنظرة الراديكالية المسبقة حقيقة صحيحة. وأن بعضًا من نقدهم التالى لعلم الاجتماع ينتج فى الحقيقة عن توقعاتهم المحبطة. ومع ذلك أشك فى أن تكون هذه هى القضية بكاملها. وذلك لأن هناك قضايا أخرى تحتاج إلى الاهتمام : من هذه القضايا أنه إذا كان علم الاجتماع يجذب الراديكاليين فى الغالب، فماذا يجذبهم هم فى علم الاجتماع ذاته ؟ هل يمكن أن نعتقد أن انجذاب المصلحين الشباب المبدئى لعلم الاجتماع يعد إحدى حالات التماهى الخاطئ؟

وفضلاً عن ذلك فإنه من المؤكد أن كثيرًا من الراديكاليين - وليسوا كلهم - اللذين انجذبوا إلى علم الاجتماع أصبحوا محافظين. إذا لم يكن كل الاشتراكيين من الشباب اللذين ظهروا فى الثلاثينيات من هذا القرن، والذين أصبحو علماء اجتماع أيضًا، ممن يدعمون الأوضاع الراهنة حينئذ.ولن يكون كذلك كل الذين ينتمون إلى اليسار الجديد اليوم. وبرغم أن ذلك ليس موضوعًا أساسيًا بالنسبة للمجلد الذى سوف يأتى فيما بعد ، فإنى كذلك لن أبحثه هنا بالتفصيل. ومع ذلك فإنى أعتقد أن هناك بعض الجوانب فى طبيعة علم الاجتماع الأكاديمى ونظرته المميزة تدعم الدافع الراديكالى ولا تلطفه. وأعتقد أنه من خلال عملى اليومى بوصفى عالمًا للاجتماع، فإن هناك بعض الأمور التى قد تقع فتجعل الإنسان راديكاليًا، لأن تأثيرها عليه يكون تحريريًا وليس قهريًا. وبإيجاز وبلغة علم اجتماع غير أكاديمى، فإنى أعتقد أن علم الاجتماع له تناقضاته الداخلية. حيث نجد أنه برغم علاقته القوية بالوضع الراهن، وميله العميق المحافظ، فإن له

تأثيراته الأساسية غير المتعمدة، تلك التى ترعى الميول الراديكالية وبخاصة بين الشباب، والمضادة فى نفس الوقت للمؤسسة الاجتماعية القائمة.

بذلك تعتبر العلاقة بين علم الاجتماع واليسار الجديد علاقة معقدة، فمن المؤكد أنى لا أقصد القول بأن ظهور علم الاجتماع وتغلغله فى الثقافة الشعبية هو الذى نشط اليسار، ذلك برغم الحضور الواضح لعلماء الاجتماع فى التمردات الطلابية التى وقعت فى جامعات عديدة. ولا توحى أهمية ظهور المدرسة الألمانية فى علم الاجتماع النقدى بالنسبة لليسار الجديد فى ألمانيا وفى أى مكان آخر – وبالمثل الدور المبكر الذى قام به س. رايت ميلز فى توضيح العواطف الجديدة للراديكالية الأمريكية الجديدة – بأن علم الاجتماع قد أدى دوره بوصفه " سيف Foil " اليسار الجديد. بل إن ذلك يوحى بإمكانية أن تسهم بعض جوانب وأساليب علم الاجتماع – عن قصد أو بدون قصد – بفاعلية فى هذا الصدد. الأمر الذى يعنى أن علم الاجتماع فى طبيعته الأساسية ليس قهرياً بصورة كاملة، أو محافظًا بصورة مطردة، ولكنه يمتلك إضافة إلى ذلك طاقة تحريرية وراديكالية، قابلة للنمو المتزايد.

ذلك يعنى أن لعلم الاجتماع طبيعة جدلية، لكونه يحتوى على أبعاد قهرية وتحريرية فى نفس الوقت. وسوف يعتمد تحرير طاقته التحريرية وتطويرها – بقدر كبير – على ممارسة النقد المزود بالمعرفة التاريخية لعلم الاجتماع وللنظم الاجتماعية بالمثل.

ويقترب وضع علم الاجتماع اليوم، إلى حد كبير، من وضع الهيجلية فى بداية القرن التاسع عشر. وبخاصة فيما يتعلق بتناقض متضمناتها السياسية. فبرغم الطبيعة الشمولية **Authoritarian** والمحافظة التى سيطرت على الهيجلية، فإنها قد احتوت كذلك على متضمنات راديكالية قوية، حيث كان ماركس قادراً على تخليصها ودمجها فى نسق فكرى متفوق **Transcending** . وتعتبر عملية تخليص **extraction** القدرة التحريرية لعلم الاجتماع من بنائه الشامل ذى الطبيعة المحافظة مهمة أساسية بالنسبة للنقد الثقافى المعاصر. وهى مهمة تتوازى مع جهود مماثلة لبعض الراديكاليين الجدد اليوم، حيث يحاولون تخليص الماركسية ذاتها من بعض مكوناتها المحافظة والقهرية، وبخاصة تخليصها من ميولها البيروقراطية والمساواتية **Totalitarion**

التى يمكن أن تتأثر بها. ومع ذلك فلن يكون ذلك ممكنًا فى الحالتين بدون ممارسة نوع من النقد الحاد والقوى. وفى كلتا الحالتين سوف لا نفترض ببساطة أن القضية الهامة تتمثل فى الاعتماد فقط على الصدق الإمبيريقى أو على واقعية الأنساق العقلية المتضمنة، أو أنه يمكن تنقية العناصر الحية فى كل نسق نظرى من خلال "البحث" الإمبيريقى وحده. إذ لا يتعلق السؤال هنا بماهية أجزاء النسق العقلى الصحيحة أو الزائفة. ولكن بماهية العناصر ذات الآثار التحريرية أو القهرية. إذ تتعلق القضية " بإيجاز " بطبيعة النتائج السياسية والاجتماعية للنسق العقلى موضع الدراسة ؟ وهل تربط البشر بالعالم الاجتماعى القائم الآن ؟ أم أنها تساعد البشر على تجاوزه.

إذ يكون لكل قضية تتعلق بالعالم الاجتماعى، وبالمثل الإجراءات المنهجية التى نصل من خلالها إلى هذه القضية، نتائج يمكن النظر إليها بعيداً عن الصدق العقلى للنسق. وحينما يقال إنه يجب تقييم العلم الاجتماعى بالنظر إلى معاييره المستقلة وحدها، فإن ذلك يعد اختياراً قيمياً لا يمكن تبريره من خلال الاعتبارات "العلمية الخالصة" وحدها. ولكنة يعتمد أيضًا على الافتراضات السابقة وغير العلمية المتعلقة بهدف العلم الاجتماعى أو أساس وجوده. إذ لا يمكن أن ننكر هنا أن المتضمنات الأيديولوجية والنتائج الاجتماعية لا تحدد وحدها صدق النسق العقلى ، وذلك لأن النظرية تمتلك فى الحقيقة قدراً من الاستقلال. وطبعًا لا يمكن أن نحكم على الصدق المعرفى للنسق العقلى بواسطة متضمناته الأيديولوجية أو نتائجه أو أثاره الاجتماعية. غير أن ذلك لا يعنى أنه ينبغى الحكم على النسق العقلى بالنظر إلى صدقه المعرفى فقط، أعنى صدقه أو زيفه. وبإيجاز، فإن المسألة لاتتعلق ببساطة بمدى صدق أو زيف النسق العقلى أو القضايا التى يتضمنها. إذ يختار هؤلاء الذين يؤكدون أن المسألة على هذا النحو تجاهل أو عدم تقييم المعانى والنتائج الأخرى للنظريات ، ومن ثم فهم يرفضون بوضوح تحمل مسئوليتها برغم وجودها.

فليس هناك سبب منطقى يبرر علة أن نطلب من الإنسان أن يقيم معادلة غاز سام بالنظر إلى دقتها الرياضية فقط، أو بالنظر إلى أية معايير فنية أخرى. حيث يوجد منطق محدود فى التظاهر بأن هذه المعادلة تعد معرفة ذات طبيعة محايدة تمامًا، وأنها تفيد فى دعم كل القيم الاجتماعية أو أيًا منها : فالشىء يصبح قاتلاً لأنه من الناحية

الفنية قادراً على ذلك. فإذا قصدنا الحكم وفقاً للمعايير الفنية المستقلة فقط، فإن ذلك سوف يعنى بوضوح أن نسمح للبشر، بل وأن نطلب منهم أن يكونوا معتلين أخلاقياً Moral Cretins فى أدائهم لأدوارهم الفنية. وهو ما يعنى أننا نجعل السلوك المضطرب عقلياً Psychopathic مطلوباً ثقافياً فى أداء الأدوار العلمية. وإلى الحد الذى تفسر فيه ثقافتنا الأدوار الفنية والعلمية والمهنية. بوصفها تلك الأدوار التى تلزم البشر أن يتجاهلوا كل شىء باستثناء المتضمنات الفنية لعملهم، فإن البناء الاجتماعى ذاته فى طبيعته الأساسية يصبح مسبباً للمرض، وتصبح الوظيفة الاجتماعية لبناء هذا الدور المجتزأ قريبة من الطاعة العمياء Reflexive Obedience التى تتحقق من خلال التدريب العسكرى. حيث تتمثل وظيفة هذا الدور الفنى، كما فى النظام العسكرى، فى فصل الأحاسيس والمسئوليات الأخلاقية العادية للمدنيين والجنود، حتى تساعدهم لكى يستخدموا بكونهم جبهة فعالة وقادرة على الإنجاز العملى لأى هدف. حيث تؤدى هذه الترتيبات فى التحليل النهائى، إلى تولد استعداد تلقائى تحت الطلب لقتل الآخرين أو الإضرار بهم، أو تنتج الوسائل التى تحقق ذلك .

ذلك يعنى أنه لا يمكن تخليص القدرة التحريرية لعلم الاجتماع الأكاديمى، وكذلك للماركسية التاريخية بواسطة البحث فقط، إذ سوف يتطلب ذلك أيضاً الفعل والنقد، وكذلك الجهود لتغيير العالم الاجتماعى، والجهود لتغيير العلم الاجتماعى لأن كليهما مرتبط بالآخر إلى حد كبير، إن لم يكن لسبب آخر، سوى أن العلم الاجتماعى يعد جزءاً من العالم الاجتماعى إلى جانب كونه يشكل بالمثل تصوراً له.

وفى دراسة تالية آمل أن أكون قادراً على الإسهام بنقد للماركسية يستند إلى المعرفة السوسيولوجية بها. ومع ذلك، فسوف أحاول فى هذا المجلد أن أساهم بنقد علم الاجتماع الحديث فيما يتعلق ببعض خصائصه العقلية والمؤسسية السائدة كجزء من نقد أشمل للثقافة والمجتمع الحديث. ولا يمكن أن يصبح نقد المجتمع المعاصر عميقاً إذا لم يتحقق نقد الوسائل الفعلية لممارسة هذا النقد، متضمناً ذلك نقد علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الأخرى. وارتباطاً بذلك فإن نقد علم الاجتماع سوف يصبح سطحياً إذا لم ننظر إلى هذا النظام العقلى بوصفه نتاجاً خاطئاً لمجتمع خاطئ، وإذا لم نبدأ فى تحديد تفاصيل هذا الارتباط بينهما. حيث نحتاج، حينئذ،

لنـوع من التحليـل الذى ينجـز على مستويات مختلفة، تحليل يمكننا النظر من خلاله إلى علم الاجتمـاع فى علاقتـه بالاتجـاهات التـاريخيـة الأشـمل، وأيضًـا فى عـلاقتـه بالمسـتوى المؤسسـى الشـامل Macro ، وبخاصـة فى علاقته بالدولة. ويعنى ذلك أيضًا النظر إلى علم الاجتماع فى إطار سياقه الأكثر مباشـرة، أى فى إطار الجامعة، وذلك يعنى النظر إليـه بوصفـه أسلوب يعـمل مـن خـلاله البـشـر مـدرسـين وبـاحـثـين، ويؤدون دورهم فى نطاق جماعة ثقافية Intellectual Community لديها ثقافة مهنية، يسعون فى إطارهـا من أجل التـرقى، والمعـيشـة الملائمـة، وتحـقـيق الطمـوحـات المادية، وبالمثل الطموحات الثقافية.

وأخيـرًا يتطلب نقـد علم الاجتمـاع بصـورة أساسية، تحليلاً محـددًا ومفصلاً للإنتـاج النظـرى الثقـافـى السـائـد الذى أبـدعــه علمـاء الاجتمـاع. حيث نجد أن هـذه الإبـداعـات الثقافيـة هى التى تميـز علم الاجتمـاع عن الأنشطـة الأخـرى التى تبرر وجوده والتى تؤكد تأثيره المتميـز على المجتمع الأشمل المحيط. ولن يكون هنـاك نقـد جـاد لعلم الاجتمـاع بدون فـحص دقـيق Fine - Grained وتحليل عـميق لنظرياته ومنظريه.

ويعتبر النطاق الثقافى لعلم الاجتماع شاملاً ومعقدًا، وكذلك مخرجاته الثقافية، ناهيك عن الحجم الهائل لمؤسساته الفاعلة. وعدد الأشخاص الذين ينتمون له. ومن ثم فلن نحاول فى هذا المجلد البحث عن تغطية شاملة لكل اتجاهاته وأساليبه فى التعبير. وبدلاً من الجهد السطحى على مستوى نسقى زائف، وعلى مستوى تغطية شاملة، فإنى سأحاول تقديم نقد عميق لقليل من القضايا ووجهات النظر الهامة : وبخاصة لما يعد إلى حد كبير النسق المسيطر على النظرية الاجتماعية الأمريكية، أعنى ذلك النسق النظرى الذى قدمه تاكلوت بارسونز. وبرغم أن هذا الجهد شاق، فإنه سوف ينظر إليه، وقت مـا – ودعنى أكرر ما أراه الآن – بصـفتـه إسـهامًـا محـدودًا للغـاية فى نقـد علم الاجتماع الأمريكى.

وأعتقد أنى على قناعة بأن تخليص القوة التحريرية لعلم الاجتماع اليوم لا يمكن أن يتحقق من خلال التعميمات العامة التى تتجاهل التفاصيل، حيث ينبغى أن يتحرك

تخليص القوة التحريرية للعلم من خلال تناول النظريات، قضية تلو أخرى، إلى تناول المنظرين رجلاً بعد آخر. إذ تعتبر هذه العملية – أى العمل من خلال تناول تفاصيل هذه النظريات واستجابتنا لها – ضرورية إذا أردنا تجاوز هذه النظريات وتحرير أنفسنا من تأثيرها المحافظ المسيطر، ثم إدماج أبعادها الفعالة فى وجهات نظر جديدة. ذلك يعنى أنه بدون هذه العملية المضنية، فإن النقد الراديكالى للمجتمع وعلم الاجتماع سوف يخاطر بالسقوط فى نوع من الجدل غير المثمر الذى يقدم توجيهًا عامًا والذى يعانى فى نفس الوقت من خطورة عدم الوعى بذاته(*).

ومثلما كان أكثر منتقدى الماركسية هم من الماركسيين(**)، فإن أكثر الانتقادات حده اليوم لعلم الاجتماع كانت من علماء اجتماع ودارسين لعلم الاجتماع.

(*) من الواضح أن ألفن جولدنر قدم نقدًا تقليديًا وشائعًا فى علم الاجتماع الأمريكى لنظرية تالكوت بارسونز بوصفها نظرية محافظة. وإلى جانب أن هذا النقد له طابعه الأيديولوجى وهو ما كان يجب أن يشغل مكانة ثانوية فى حالة التقييم والنقد العلمى للنظريات العلمية. فإن هناك إعادة قراءة الآن للتراث البارسونزى، حيث أكدت بعض القراءات الحديثة لبارسونز أنه من المفكرين الذين أسهموا فى تأسيس ما يسمى بالوظيفة المحدثة، وهى الوظيفية التى تؤكد على التغير الاجتماعى من داخل النسق وكذلك على ظواهر الصراع والتناقض بين العناصر والبنائية، وهى التطويرات التى تحاول استيعاب الرؤية الجدلية لفهم التغير الاجتماعى لتستوعب فى إطار النسق الوظيفى. وقد تجلى ذلك فى دراسة تالكوت بارسونز للتغير الثورى الذى تقوم به جماعة كارزمية فى مؤلفه " النسق الاجتماعى "، وكذلك معالجته للتغير المصاغ نظاميًا فى نفس المؤلف ، إضافة إلى إسهامه فى فهم التطور الاجتماعى لتطور المجتمعات من خلال مؤلفه " المجتمعات، منظورات تطورية ومقارنة " ومن الدراسات المتميزة التى حاولت تفنيد الإسهام المحافظ لنظرية تالكوت باسونز انظر :

Imo Rossi, Predicting Technological Innovation Through A Dialectic Reinterpretation of the Functional Paradigm (in) Jeffrey C. Alexander (edt), New- Functionalism, Sage Publication, London, 1985. Pp. 73-95.

وانظر أيضًا: على ليله ، البنائية الوظيفية فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا ، المفاهيم والقضايا ، دار المعارف ، الطبعة الأولى ، ١٩٨١ . " المترجم "

(**) برغم هذه المقولة التى يؤكدها ألفن جولدنز، وبرغم الانتقادات والتطويرات التى قدمها يساريون نذكر منهم جورج لوقاش، وأنطونيو جرامشى، وبعض رواد مدرسة فرانكفورت للماركسية، إلا أننا لا نجد ماركسيًا مصريًا أكاديميًا واحدًا قدم نقدًا واحدًا للماركسية، الأمر الذى يشير إلى أن فهمهم للماركسية كان على المستوى الأيديولوجى وليس العلمى. نوع من الفهم المسطح الماركسية لا ييسر لصاحبه قدرًا من العمق الذى يتمكن بواسطته من نقد وتقييم النسق النظرى . " المترجم "

لقد كانوا على العموم بشراً ينظرون إلى أنفسهم بصفتهم علماء اجتماع ويقيمون علم الاجتماع نقدياً من منظور سوسيولوجى. وقد كان س. رايت ميلز بالطبع نموذجهم المحتذى . ومع ذلك فإن أكثر انتقاداتهم إثارة للجدل كانت لها متضمناتها الغامضة. فقد أكدوا على التصدع الشامل وفى نفس الوقت على القيمة المستمرة، كما أكدوا على المأزق الصعبة وأيضًا على الإمكانيات القوية للمنظور السوسيولوجى.

وفى الغالب الأعم فإننا نجد أن أكثر البشر حماساً لرفض هذا النقد هم من هؤلاء الذين يعيشون على علم الاجتماع، بينما نجد أن أكثر البشر حماسًا لنقده هم من هؤلاء الذين يعيشون من أجله. ذلك يحدث بصورة غالبة وإن لم يكن دائمًا. وفى هذا الإطار فإنه من الأفضل أن نميز بين انتقادات وأخرى. حيث يمكن أن نقسم هذه الانتقادات بين هؤلاء الذين يتعيشون على علم الاجتماع، وهؤلاء الذين يعيشون له. إذ يعد النقد فى بعض الأحيان أسلوباً يستطيع بواسطته البشر أن يلاحظوا أنفسهم بلفتة سريعة بدون أن يقدموا إسهامات قوية خاصة بهم. وبإيجاز، يمارس البشر النقد فى بعض الأحيان لأنهم يتوقعون أن يفتحوا باب الشهرة بمفتاح من النحاس. على خلاف ذلك تتميز الانتقادات الجادة بالقدرة على مقاومة النجاح المبتذل أو بالقدرة على تجاوز الفشل كما يحدده المجتمع. فمثلاً لم يصبح س. رايت ميلز أستاذاً، ومن ثم فقد يذكرنا فشله بأن البشر الجادين هم دائمًا هؤلاء الذين لديهم القدرة على أن يدفعوا تكاليف ذلك(*).

(*) يبدو أن الجماعة العلمية لعلم الاجتماع هى أكثر الجماعات حساسية نحو أى تغيرات تحدث فى البناء القيمى للمجتمع، بحكم أنه العلم الذى يتصل عضوياً ببناء المجتمع. ففى مقابل أن المجتمع - بسبب التحولات التى يمر بها - يعانى من انهيار بنائه القيمى، فإن الجماعة العلمية لهذا العلم تعيش معيارياً حالة الأنومى، وهى الحالة التى تتجلى فى بروز بعض العناصر ذات الطبيعة الانتهازية، يتضح ذلك من حصولهم - بعد سعى - على امتيازات لاتتوازى مع قدراتهم الأكاديمية ، بينما لا يسعى إلى ذلك أصحاب القدرات الجادة، وربما إذا سعوا فلن يقبلوا، لكونهم يتحركون بمنظومة قيمية تختلف مع قيم الانهيار، وكما يقولون لكل عصر رجاله. إذ يكشف تأمل حالة الجماعة العلمية لعلم الاجتماع فى مصر عن بروز للعناصر الأكثر انتهازية، الأقل إنتاجاً، الأضعف ارتباطاً بقيم ومعايير الأداء العلمى. "المترجم"

نعتقد أن هـؤلاء الذين يتعيشـون على علم الاجتمـاع بأكثر الأساليب انتهازية، هم بإيجاز المهتمون بالترقى، وهم إلى حد كبير يوافقون على علم الاجتماع كما هو. فهم للغرابة ليسوا الأكثر طموحًا، حيث يتميز ترقيهم المهنى - بطريقة ما - بمستوى طموح منخفض، أو أنه على الأقل نمط من الطموح الذى يشبع نسبيًا بسهولة داخل إطار الروتين المهنى. بينما أكثر الناقدين إخلاصًا للمؤسسة الثقافية من بين هؤلاء الذين لا تشبع طموحاتهم بها أو فى نطاقها، هؤلاء الذين لا يعتزون عادة بعملتها، ولكنهم يخلعـون قيمة على أنـواع مختلفة أخرى من إنجازاتها. حيث يمكن تحقيق هذه الإنجازات بواسطة بشر لهم حسهم التاريخى القوى، والذين ينظرون إلى أنفسهم على أنهم ذوو أدوار تاريخية أو أنهم يشكلون جزءًا من التراث الاجتماعى أو الثقافى الأبعد . وإلى حد كبير لا نجد معاصريهم يمنحونهم الإشباعات التى يبحثون عنها. ولا تقتصر المسئوليات التى يشعرون بتحملها على معاصريهم فقط. ومن ثم فهم أقل تعرضًا لإغراءات وغوايات الحاضر . وينظر المعاصرون العاديون لهؤلاء البشر على أنهم منشقون، وهم صراحة منشقون فعلاً، ولكنهم منشقون بطريقة منتجة، وذلك لكونهم أقل تعرضًا لتأثير السياق المحيط، وهم فى الغالب أكثر حساسية لجوانب القصور فى النماذج العقلية السائدة، ويمكنهم أن يعملوا بطريقة تختلف عنها من الناحية الإبداعية.

ويعد تحذير عالم الاجتماع فى التاريخ ومساعدته على أن يحيا بين عظماء المفكرين بصورة حقيقية وأن يتبنى أدوارهم من أكثر وظائف الكتابات الكلاسيكية فى علم الاجتماع. حيث تغرس الكتابات الكلاسيكية فى عالم الاجتماع معايير العظمة. وبرغم عدم كونها - فى الغالب - إنجازًا متحققًا، إلا أن هذه الكتابات الكلاسيكية تجعل من الصعب أن يقهر الإنسان، أو يخيفه معاصريه المحيطين به. إذ يضع المدخل التاريخى للنظرية الباحث فى صحبة مع العظمة، ومن شأن ذلك أن يرفع من مستوى المعيار الذى يقيس الإنسان وفقًا له إنجازه. وهو ما يعنى أن التاريخ يعزلنا عن سوقيات **Vulgarities** السياق، ناهيك عن إشباعاته.

ومع ذلك، فمن الخطر أن تكون عاشقًا للتاريخ، لأنه إذا كان التاريخ يحررنا من الحاضر، فإنه قد يضعنا فى حالة من العبودية للماضى، ومن ثم فقد يؤدى ذلك إلى حالة من عدم الإحساس بحاجات ومشكلات الحاضر الجديدة. وبالمثل عدم الإحساس بجدة الاستجابات الجديدة وإبداعاتها العبقرية فى مواجهة هذه الحاجات الجديدة. بحيث يمكن أن يؤدى ذلك أيضًا إلى تفسيرات متحذلقة ولا نهاية لها للماضى. بالإضافة إلى أن ذلك قد يؤدى إلى رفض فظ للاعتراف بالإنجازات المعاصرة، بوصفها إنجازات جديدة وذات قيمة. ويعد الناقد ذا الحساسية التاريخية هو الإنسان الذى يعيش كثيرًا فى ظل كل ما هو عظيم، الأمر الذى قد يجعله يعانى من امتلاك الجرأة أو الجسارة، وهو ما قد يؤدى إلى شل أصالته المبدعة. ومن ثم فهو قد يستخف بقيمة إنجازات رفاقه ومعاصريه. وبإيجاز، قد ينشط نقده لمعاصريه ليس بسبب فشلهم فى مراعاة معايير العظمة، ولكن بسبب فشله كذلك فى مراعاة هذه المعايير. وفى هذا الإطار تصبح الحياة النقدية حياة محفوفة بالمخاطر ليس لأن الذين ينتقدهم يتخذون موقفًا معاديًا من الناقد، ولكن لأن الحياة النقدية تنتج قابليتها الداخلية للانجراح والسقوط كذلك، الأمر الذى ييسر فساد الناقد. وبرغم ذلك لا يمكن تحقيق التطور المستمر للعلوم الاجتماعية وتأكيد قدرتها التحريرية بدون المخاطرة بممارسة النقد الحاد.

وفى فترة سابقة على الجهد الحالى والشامل لإضفاء الطابع الحرفى على علم الاجتماع أظهر الشباب الباحثون عن مكانة مهنية حماسهم المألوف من خلال الهجوم على أفكار أساتذتهم -الكلاسيكيين الذين توفوا - بأمان - الآن- حيث اعتقد بعضهم أن ذلك أكثر أمنًا. غير أنه مع نمو الطابع المهنى لعلم الاجتماع تزايدت شجاعة علماء الاجتماع الشبان الآن، فاتجهوا للبحث عن ما هو " صحيح " فى إنجازات الآخرين، وليس عن ما هو " خطأ " فقط. حيث نجدهم مدفوعين - إلى حد كبير - إلى تبنى اتجاه بناء وإيجابى وليس نقديًا سلبيًا. وبدلاً من السعى إلى النقد، أصبحت شعارات علم الاجتماع ذى الطبيعة الاحترافية تدور حول الاستمرار Continuity ، التقنين Codification والالتقاء Convergence أو التراكم Camulation وفى هذا الإطار يعد مؤلف تاكلوت بارسونز بناء الفعل الاجتماعى

The Structure of Social Action نموذجًا توجيهيًا Paradigm لمثل هذا الموقف، وقد تبنى طلابه أيديولوجيته فى " الاستمرار ".

وتعد هذه الأيديولوجية فى الأساس تطويراً للمنظور الذى طورته الوضعية السوسيولوجية فى القرن التاسع عشر أثناء معارضتها للنقد السلبى الذى نتج عن الثورة الفرنسية وفلسفاتها. حيث تعد أيديولوجية الاستمرار الحديثة توسيعًا لنظرة الوضعية السابقة إلى المجتمع لتشمل علم الاجتماع ذاته، وأيضًا منهجية الممارسة العلمية أو البحثية، لتشمل شباب الباحثين. إذ يتجه البحث عن الالتقاءات بالماضى وفى إطاره – وهو ما تسعى إليه هذه الأيديولوجية – إلى الكشف عن الاتفاق الضمنى بين العقول العظيمة، وتوضيح ذلك، لكى نفرض اعتماد النتائج التى اتفقوا عليها عن غير عمد. على هذا النحو، يصبح الالتقاء لغة مدوية، أو هو طريقة لحث البشر من أجل الموافقة على آراء بعينها. ويعنى ذلك ضمنيًا أيضًا، أنه إذا كان هؤلاء المفكرون العظام قد اتفقوا، صراحة أو ضمنًا، على رأى معين، فإنه من البديهى أن يصبح هذا الرأى حجة مقنعة. وحينئذ، يصبح الالتقاء أحد الأساليب التى تختبر الآراء "عمليًا" من خلاله، ولو كان ذلك على خلاف مع قوانين المنهج العلمى الذى يعتقد هؤلاء المفكرين رسميًا بصحته.

وتتضمن أيديولوجيات الالتقاء مقولة، إنه إذا أمكن توضيح أن المنظرين العظام قد وصلوا إلى اتفاق لم يكونوا على وعى به، فإن هذه الاتفاقات الضمنية تصبح حينئذ خصبة نظريًا، بدلاً من الخلافات الجدلية التى أولاها هؤلاء المفكرون جل انتباههم. وتكمن براعة التاريخ – الخافية – فى كونه يستنبط راسب الاتفاق الفعلى – الذى له قيمته الحقيقية – من وراء الاختلافات النظرية الظاهرة. وفى هذا الإطار يعد هذا الاتفاق صيغة أمريكية للهيجيلية. حيث يفترض أن يحدث التطور التاريخى من خلال الاتفاق، وليس من خلال الجدل أو النضال أو الصراع.

ويجد الباحث الذى اختار العمل وفق هذه الطريقة أسلوبًا واضحًا لكى يصل موقفه النظرى بتراث الماضى، برغم أنه يؤكد فى ذات الوقت تفوقه على هذا التراث. فإذا بدا المنظر خاضعًا لإدعاءات أسبقيته من خلال الامتثال الصريح لمبدأ أعلى وغير

ذاتى، فإنه يضع نفسه على هذا النحو فى المقدمة، بصورة معتدلة، بوصفه مكتشفًا للاتفاق وليس لكونه مبدعًا لبعض الأفكار. وذلك يعنى أنه من خلال اكتشاف المنظر الحديث لأبعاد الالتقاء وجوانب الاستمرار النظرية فى أعمال الرواد - وبخاصة إذا أكد أن هذه الأبعاد والجوانب غير متعمدة - فإنه بذلك يقدم نفسه ضمنيًا بأنه هو الذى كشف الآن عن قضايا كانت خافية منذ عصور الرواد، وأنه هو الذى قام بتقديم هذه القضايا بصورة أكثر تحديدًا ووضوحًا. وعلى هذا النحو ينجح المفكر المعاصر الذى يدعو للاستمرار - من خلال احترامه لتراث الماضى- فى أن يخلق تواصلاً بشأن إبداعه وأصالته.

وقد بدأت الدعوة للالتقاء والتراكم تتبلور فى الولايات المتحدة فى ظل بعض الظروف الاجتماعية المحددة. إذ بدأت هذه الدعوة مرتبطة بالعواطف - وإن كانت انعكاسًا ملائمًا لها - الملائمة لتضامن " الجبهة المتحدة " للنضال السياسى والعسكرى المضاد للنازية. وهى تعتبر فى الحقيقة التنظير الأكاديمى للوحدة الداخلية أثناء الحرب، والوحدة العالمية بين القوى الغربية والاتحاد السوفيتى. وبإيجاز، يكمن الأساس الاجتماعى للدعوة الأمريكية للالتقاء والاستمرار فى نطاق النظرية الاجتماعية فى العواطف الجمعية التى شجعت كل أنواع الوحدة الاجتماعية، وهى العواطف التى تطورت كاستجابة للضرورات السياسية والعسكرية أثناء الحرب العالمية الثانية. ويتطابق مع ذلك، فإنه بانهيار الوحدة الداخلية فى أعقاب الحرب، وبالمثل مع النمو الأخير لانتشار الصراع العنصرى وتمردات الشباب، فإن أيديولوجيا الالتقاء والاستمرار لم تعد تعكس العواطف العامة. الأمر الذى قد يؤدى إلى إمكانية أن تظهر مواقف نظرية أكثر راديكالية.

ومع ذلك، لم تعكس أيديولوجيا الالتقاء والاستمرار الظروف القومية والدولية العامة وحدها، ولكنها تلاءمت فى نفس الوقت مع الدعوة المتزايدة لإضفاء الطابع المهنى على علم الاجتماع، حيث نظر إلى مثل هذه الأيديولوجيا على أنها أقل ملاءمة بالنسبة لبعض الأشخاص الذين ينظرون إلى أنفسهم على أنهم مثقفون أكثر من ملاءمتها بالنسبة لهؤلاء الذين يتوقون إلى أن يصبحوا مهنيين أو فنيين. وبذلك تعد الدعوة للالتقاء والاستمرار شعارًا منهجيًا أكثر ملاءمة لعواطف المهنيين Professionals

الذين يؤكدون بصورة عامة على تضامنهم، الذين يستهجنون فضح خلافاتهم الداخلية علنًا وبصورة غير لائقة(*). وإذا كان من شأن شعار الالتقاء والاستمرار أن يساعد على دعم التضامن المتبادل بين المتهنين لهذا العلم، وهو ما يتحقق فى الغالب، فإن ذلك سوف يكون لحساب حالة نفسية كابتة Blanketing تصاحب الاتفاق، وهى الحالة التى تخنق التجديد والنقد العقلى. وإذا أقام هذا الشعار بعض الجسور مع الماضى، فإن ذلك سوف يكون لحساب إغلاق الجسور مع المستقبل. فليست هناك طريقة ممكنة لتجاوز الماضى والحاضر اللذين انطلق منهما كل من العلم والنظرية، بدون نقد عميق لهما. وليس هناك طريق للتحرك إلى ما بعد علم الاجتماع المعاصر إلى من خلال نقد نظريته وممارساته. وكذلك نقد مؤسساته وأفكاره.

(*) لتطوير علم اجتماع جاد ذى طبيعة وملامح متميزة، فإن ذلك يتطلب تحقيق مستوى ملائم من الإنجاز فى نطاق هذا العلم. وذلك يتحقق من خلال بعدين الأول القيام ببعض الدراسات والبحوث الجادة سواء البحوث الميدانية أو تلك التى استهدفت تقديم تحليل لبعض القضايا النظرية، ويتمثل البعد الثانى فى ضرورة قيام حركة نقدية للتراث القائم فى نطاق علم الاجتماع، وهو التراث الذى قدمه الشيوخ من كبار السن، ويقوم بذلك الشباب الجاد الذين ينتمون لهذا العلم بحيث تسعى هذه الحركة النقدية إلى تقييم قيمة الإنجازات العلمية بإبراز سلبياتها وإيجابياتها، وكذلك طبيعة الممارسات والمعايير الأخلاقية التى شكلت الإطار المعيارى لهذه الإنجازات العلمية. بحيث يمكن أن يشكل هذا الجهد مرجعية ضابطة لأداء الجماعة العلمية الأمر الذى قد يقلل من الإنتاج السطحى أو الفاسد والمنحرف، كما يقلل من الانحرافات الشخصية والأخلاقية. (المترجم)

الهوامش

(١) Interview" " With Daniel Cohn - Bendit", Our Generation VI, No, 5. 1-2, May," June, July, 1968.

(٢) John and and Barbara Enrereich, " The European Student Movement, Monthely Review, XX (September), 1968, 17.

(٣) R. D. Laing, The Politics of Experience (New York; Ballantive Books, 1968), pp. 12-17.

(٤) Village Voice, September, 19, 1968, P. 59.

الفصل الثانى

علم الاجتماع وعلم الاجتماع الفرعى

ظهر علم الاجتماع فى غرب أوربا فى النصف الأول من القرن التاسع عشر حيث بدأ فى بيئة لم تعرف ما تفعل بهذا النظام العقلى الجديد.ومن ثم لم يجد علم الاجتماع فى غرب أوربا بيئته التى تدعمه، كما أنه لم يحقق فى إطارها نجاحه المؤسسى الأول. حيث كانت بيئته المواتية، بمرور الوقت، فى مكان آخر سواء فى الشرق أو فى الغرب. إذ جسد علم الاجتماع نجاحه من خلال المؤسسات التى لقيت الدعم والتشجيع بعد أن واجه نوعًا من الانشطار الثنائى. حينما تباين قسمى علم الاجتماع المنشطرين، ووجد كل قسم منهما شرائح اجتماعية مختلفة، بل وأمما مختلفة ترعاه. فقد تحرك أحد أقسام علم الاجتماع المتمثل فى " الماركسية " تجاه الشرق. بحيث أصبح على الدوام – وبخاصة بعد الحرب العالمية الأولى – العلم الاجتماعى الرسمى للاتحاد السوفيتى الجديد حينئذ. بينما تحرك القسم الآخر، والذى سوف أسميه " علم الاجتماع الأكاديمى " فى اتجاه الغرب، وأصبح بدوره عنصرًا مختلفًا له فاعليته داخل نطاق الثقافة الأمريكية. بذلك يعد كلاً من علمى الاجتماع – الشرقى والغربى – جانبين مختلفين لعلم الاجتماع الغربى.

وقد تحملت شريحة اجتماعية مختلفة عبء نشر علم الاجتماع فى كل اتجاه. فقد تأسست الماركسية بواسطة مثقفين مستقلين، أعنى بواسطة جماعات وأحزاب سياسية موجهة لمساعدة الشرائح الطبقية الدنيا، التى كانت تعيش فى ظل حالة من التمرد المضاد للمجتمع البورجوازى الوليد الذى استبعدهم. بينما تطور علم الاجتماع الأكاديمى فى الولايات المتحدة بواسطة الأكاديميين فى الجامعة، الذين كانت لهم

توجهاتهم لدعم الطبقة الوسطى المستقرة، والذين حاولوا براجماتيًا إصلاح الأوضاع القائمة بدلاً من التمرد المنظم عليها. وبرغم ذلك يمكن القول بأن كلاً من علمى الاجتماع ارتبط فى البداية بالحركات الاجتماعية، وبخاصة تلك التى سماها أنتونى والاس Anthony Wallace " حركات الإحياء الثقافى " حيث امتلكت كل منها تصوراً مختلفًا لأسباب فشل النظام القائم من حولها، ومن ثم حاجته إلى المراجعة، وهو ما يعنى أيضًا أنه كان لدى كل منها تصور للنظام الاجتماعى الجديد.

وفى أعقاب الحرب العالمية الأولى، وجد علم الاجتماع الأمريكى نفسه محاصراً فى جامعة شيكاغو، فى بيئة ميتروبوليتانية، ازدهر فيها التصنيع، وتكاثرت المشكلات التى أدركت لكونها مشكلات مصاحبة " للمجتمعات الحضرية"، أعنى النظر إلى هذه المشكلات بوصفها مصاحبة لتضخم حجم المجتمعات الحضرية وغرابة طبيعتها. ومن ثم فقد تم تناولها بأسلوب مماثل لتناول المشكلات الاقتصادية أو مشكلات البناء الطبقى أو نظم الملكية التى تسود مدينة معينة.

ومن ناحية أخرى عمقت الماركسية جذورها فى بعض أجزاء أوربا، حيث كان الاتجاه إلى التصنيع بطيئًا ومتخلفًا نسبيًا. وحينما استولت الماركسية اللينينية على السلطة فى روسيا، جعلت مهمتها دعم التصنيع والتعجيل به. فى هذا الإطار حددت الماركسية المشكلات الأوربية بوصفها تتصل أساسًا " بالنظام الرأسمالى " أعنى، لاستمرار نسق طبقى مهجور، ولنظم ملكية ينظر إليها – فى جانب منها – على أنها تعوق التطور الصناعى.

وقد وافقت الماركسية وعلم الاجتماع الأكاديمى فى البداية على أن المجتمع الحديث يواجه مشكلات يمكن حلها عن طريق بناء أو استعارة أنماط جديدة. ولم يفكر أى منهما بالتأكيد فى أن مشكلاته الثقافية يمكن أن تنسب إلى تسرب عناصر "غريبة " ينبغى استبعادها بسرعة، أو أنها قد تنسب إلى إهمال وهجر العناصر التقليدية القديمة التى ينبغى إحيائها. وفى حين نظر علم الاجتماع الأكاديمى بشوق إلى الماضى للبحث عن نماذج يمكن أن تكون صالحة للمستقبل، ثم تقييم المدنية المفككة فى بعض الأحيان بالنظر إلى السياق الريفى المحيط

الأكثر تماسكًا، غير أنه أيقن في نفس الوقت أنه لا يستطيع الرجوع إلى الخلف. بالإضافة إلى ذلك فقد أدرك كل من علم الاجتماع الأكاديمي والماركسية أن هناك حاجة إلى شيء جديد، واعتقد كل منهما أن بإمكانه المساعدة في التغلب على عيوب المجتمع الذي وجد نفسه فيه، وبرغم ذلك فقد اختلفوا في أسلوب المعالجة، حيث اتجه علم الاجتماع الأكاديمي إلى الاعتقاد بأن المشكلات يمكن أن يعالجها المجتمع بمرور الزمن، وهو المجتمع الذي نظروا إليه على أنه ينضج ببطء لكونه مستقرًا أساسًا. بينما نظرت الماركسية إلى هذه المشكلات على أن لها جذورها في الصراعات الكامنة في بناء المجمع الجديد، ومن ثم لا يمكن حلها في نطاق الإطار الاجتماعي القائم.

وقد شجعت الأمتان اللتان تولتا رعاية كلاً من علمي الاجتماع - اللذين اختلفا من حيث حظهما من النجاح - كلاً من هذين العلمين. ففي الاتحاد السوفيتي بذلت بعض الجهود في أعقاب الثورة السوفيتية للاستمرار والتطوير الفكري للماركسية هناك، غير أن هذه الجهود ارتبطت بالصراعات السياسية العنيفة التي وقعت في المجتمع السوفيتي وأشرفت على نهايتها السريعة. غير أنه مع نمو الستالينية، توقفت الماركسية في الاتحاد السوفيتي عن التطور فكريًا، ونظرًا لسيطرة الدولة السوفيتية على الماركسية في كل مكان، فقد أدى ذلك إلى عدم استيعاب الإبداعات النظرية لكل من جورج لوكاش **George Lukag** وأنطونيو جرامشي **Antonio Gramsie** بصورة كاملة حتى انهيار الستالينية الذي وقع في أعقاب الحرب العالمية الثانية.

على خلاف ذلك استحوذ علم الاجتماع في الولايات المتحدة على مكانته بوصفه فرعًا من المعرفة الأكاديمية خلال العشرينيات من هذا القرن، في ظل رعاية جامعة شيكاغو إلى حد كبير. ثم بدأ يتحرك إلى الشرق خلال الثلاثينيات من هذا القرن. في حين سيطرت جامعات هارفارد وكولومبيا على تطوره خلال عقدي الأربعينيات والخمسينيات من هذا القرن. ومع تمويل دولة الرفاهية له، أصبح علم الاجتماع الأمريكي متعدد المراكز من الناحية المؤسسية، ومن ثم فقد أصبحت سيطرة المراكز السوسيولوجية الثلاثة الرائدة السابقة أقل وضوحًا

مـع نمـو مراكـز - جـديـدة - منافسـة فى كل مكان فى المجتمـع. وقـد أكد كثيـر من علمـاء الاجـتمـاع الأمـريكيـين عل تحـرك المركـز الأمـريكى المسـيطر - على علم الاجتمـاع - خـلال إلستينيات أكثر من مـرة. حيث تحرك الآن إلى جامعة كاليفورنيا فى بيركلى.

وبرغم نشأة علم الاجتماع فى غرب أوربا، فقد حقق أحد أشكاله - علم الاجتماع الماركسى - تأثيره وفاعليته الأكثر قوة فى أوربا الشرقية، بينما وجد الشكل الآخر لعلم الاجتماع بيئة مشجعة فى الولايات المتحدة، حيث أصبحت له مكانته المؤسسية فى النظام الجامعى.

ويعد النمو الهائل لعلم الاجتماع فى الولايات المتحدة الأمريكية أحد مظاهر جهود الثقافة الأمريكية المستمرة لاستكشاف بيئتها، ولملاحقة بيئتها المتغيرة من أجل السيطرة عليها. وفى هذا الإطار تزايد نمو علم الاجتماع بسرعة، مثل تزايد أى جانب آخر فى الثقافة العقلية الأمريكية. بحيث يعتبر علم الاجتماع فى العالم اليوم مترادفًا، عمليًا، مع علم الاجتماع الأمريكى، وبذلك تجاوز تفوق علم الاجتماع الأمريكى، فى مجاله المهنى عبر العالم، أى تأثير مناظر لمعظم جهود الثقافة الأمريكية الأخرى، حتى أصبح تأثيره أكبر من تأثير الفيزياء والرياضيات الأمريكية، أو العلوم الطبيعية الأخرى. إذ يتم تقليد أساليبه البحثية فى كل مكان، وتشكل نظرياته الأطر التى تستند إليها الحوارات العالمية لعلم الاجتماع، وكذلك الموضوعات التى تدور حولها هذه الحوارات الفكرية.

وقـد استطاع علمـاء الاجتماع الأمريكيون خـلال جيلين أن يبتكـروا عـددًا من تكنيكات البحث، إضافة إلى ابتكار مجموعة أخرى من المنظورات النظرية المعقدة؛ إلى جانب أنهم أنجـزوا ونشـروا آلاف البحـوث؛ ودربـوا بالإضافـة إلى ذلك كادرًا من المتخصصين طيلـة الوقت، على الأقـل أكثر من ضعفين أو ثلاثـة أضعاف الموجود فى المجتمعات الأوربية مجتمعة. إضافة إلى أنهم قد أصدروا كثيرًا من الدوريات الجديدة. وأسسوا كثيرًا من معاهد وأقسام البحث، ومن ثم طوروا تأثيرًا أكاديميًا، وكسبوا اهتمامًا عامـًا واسعـًا، إضافـة إلى الاحتـرام المتزايـد، الأمـر الذى دفعهم

إلى السلوك بخشونة وغير لياقة متوقعة من باحثى نظام عقلى حديث(*). غير أنه برغم الانتقادات التى وجهت إلى علم الاجتماع الأمريكى، فإننا نجده قد وطد نفسه بصورة قوية على أنه جزء من الثقافة الأمريكية، حيث أصبحنا نراه عاماً بعد آخر وقد أصبح مؤسساً بدرجة أعمق فى الولايات المتحدة. الأمر الذى يمكن القول معه بأن العصر الحديث، كما قال س. رايت ميلز يعد عصر علم الاجتماع، وذلك لأنه إلى حد كبير - عصر دولة الرفاهية.

وبعد الحرب العالمية الثانية، تطور علم الاجتماع بتأثير حافز دولة الرفاهية بسرعة أكثر من ذى قبل. وأثناء نموه، سقطت عن علم الاجتماع عزلته الأكاديمية بصورة متزايدة، وأصبح علماء الاجتماع معرضين للضغوط والإغراءات والفرص الجديدة. وبدأ علماء الاجتماع يمعنون النظر فى مظاهر التفكك والتصدع الذى أصاب ثقافتهم، وهى التصدعات التى لا يعرفها المهنيون والآخرون من أبناء الطبقة المتوسطة. وفى نفس الوقت فقد بدأوا يسافرون إلى الخارج أكثر من ذى قبل، وبدأوا يدركون انعكاسات " الصدمة الثقافية " التى تعرضوا لها. إلى جانب ذلك فقد تطور حجم علماء الاجتماع حينئذ، فأصبحوا أكثر عدداً وأكثر عالمية، وأكثر خبرة، وأكثر غنى، وأكثر قوة، وأكثر أماناً من الناحية الأكاديمية. وهو ما يعنى أنهم أصبحوا فى أعقاب الحرب العالمية الثانية مستغرقين فى العالم. وقد كان ذلك يعنى، فى الغالب الأعم، تخلق نوعاً من الرضا عن الذات والاعتداد بها، غير أنه كان يعنى أيضاً - ولو بصورة عارضة -

(*) ورد فى النص الأصلى " نظام عقلى محدث Arriviste Discipline حيث الترجمة الدقيقة هى " نظام عقلى حديث النعمة" حيث يحاول المؤلف بهذا التشخيص الساخر لسلوكيات الباحثين فى علم الاجتماع حينئذ، الذين أصابهم الغرور بسبب تصورهم الزائف لقدرات العلم وبسبب الطلب الجماهيرى عليه، إذ اعتقدوا عن غرور أنهم قادرين على فهم المجتمع بوصفه أكبر تكوين اجتماعى فى وجود البشر، وهو الغرور الذى يعد انعكاساً للفجوة بين القدرات الحقيقية للباحثين والقدرات المتخيلة أو المدعاة التى يخلعها الباحثون على أنفسهم. وقد أشار إلى نفس هذا المعنى عالم الاجتماع روبرت ميرتون وإن كان بأسلوب غير ساخر فى مؤلفه " النظرية الاجتماعية والبناء الاجتماعى Social Theory and Social Structure " حينما أكد أنه بسبب حداثة العلم فى الولايات المتحدة، وزيادة الطلب الاجتماعى عليه، أصيب باحثوه بنوع من الوعى الزائف الذى جعلهم يعتقدون بأنهم قادرون على حل كل المشكلات الاجتماعية، وهو الادعاء الذى لا تدعمه القدرات الحقيقية للعلم أو لباحثيه . "المترجم"

شعور بعض علماء الاجتماع بالحاجة الأكبر لإعادة صياغة منظوراتهم العقلية التى اعتقدوا فيها بعمق.

وقد ارتبطت هذه التطورات الأخيرة داخل المؤسسة السوسيولوجية بأمريكا بتطورات أخرى خارجة عنها، أى بمشكلات اجتماعية متعاظمة فى الداخل والخارج. بحيث أصبح من المحتم ضرورة أن يخضع علم الاجتماع الأمريكى بسرعة لتغيرات شاملة وراديكالية. وفى نفس الوقت التى دفعت فيه هذه العوامل علم الاجتماع إلى مستهل توجه أساسى جديد، أدت تطورات أخرى على التخوم الشرقية للثقافة الأوربية – فى العالم السوفيتى – إلى تغيرات فى علم الاجتماع الخاص بها، لم تكن أقل شمولاً أو خطورة. وبرغم مشقة وبطء انطلاق علم الاجتماع بصورة كاملة فى مجراه الرئيسى، فإن إضفاء الطابع المحافظ عليه كانت واضحة للعيان(*). ومن ثم فقد بدا أن القطبين الأساسيين اللذين تطور حولهما علم الاجتماع فى العالم خلال النصف الثانى من القرن العشرين – علم الاجتماع الأكاديمى فى الولايات المتحدة والماركسية فى الاتحاد السوفيتى – قد تعرضا بصورة متزامنة لفاعلية قوى اجتماعية قوية، سوف تدفع كل منها فى اتجاه تغير رئيسى، وشبيه بحركة أطراف الفراك **Tuning Fork** . حيث تنعكس حركات كل طرف على حركات الطرف الآخر، الأمر الذى عجل من وقوع أزمة علم الاجتماع عبر العالم.

(*) من المعتقد أنه برغم أن النظرية الماركسية هى نظرية ثورية فى الأساس إلا أنها واجهت فى الاتحاد السوفيتى – قبل انهياره – عاملين أديا إلى توقف روحها الثورية وألباسها طابعًا محافظًا. ويتمثل العامل الأول، فى إبراز أولوية التوجهات الأيديولوجية على القضايا العلمية فى بناء النظرية، الأمر الذى حول قضايا النظرية إلى مجموعة من الشعارات، وإلى تأكيد تبعية القضايا العلمية، بل وبناء النظرية للتوجهات الأيديولوجية. ونظرًا لأن التوجهات الأيديولوجية ذات طبيعة دوجماطيقية جامدة، فقد انتقل هذا الجمود إلى بناء النظرية، بحيث أصبح أى تطوير للقضايا النظرية خروجًا على الخط الأيديولوجى. والثانى أنه نظرًا لسعى الثورة إلى حماية وجودها فقد فرضت الصفوة الثورية نزعة بوليسية صارمة على المجتمع حماية له من أعداء الثورة ، غير أن ذلك كان من شأنه أن يقتل حرية البحث فى المشكلات والمتناقضات الاجتماعية التى مازالت باقية وقائمة فى بناء المجتمع، ومن ثم فقد وجدنا علماء الاجتماع السوفيتى إما أن يهاجروا هربًا فى محاولة البحث عن مجال حر لممارسة البحث العلمى، من هؤلاء نذكر عالم الاجتماع بيترم سروكين الذى هاجر إلى الولايات المتحدة وعمل فى جامعة هارفارد، وإما البقاء والتوقف عند مستوى ترديد نفس الشعارات الأيديولوجية من خلال القضايا النظرية التى كانت ثورية ثم سقطت عنها بمرور الزمن ثوريتها. كأنه نوع من عبودية الباحث للشعارات الأيديولوجية أو تفضيل الدوران فى الدوائر المفرغة. " المترجم "

لقد قلت إن علم الاجتماع الأمريكى اليوم يعد، لمبررات عملية كثيرة، نموذجًا لعلم الاجتماع الأكاديمى عبر العالم. وفى هذا الإطار تتمثل إحدى القضايا التى سوف تواجهها المناقشة التى سوف أقودها، فى ضرورة أن نبذل الجهد لتقديم إجابة أولية للسؤال: ما هو علم الاجتماع الأكاديمى ؟ وبرغم أنه لا يمكن الإجابة على هذا السؤال، حتى ولو بطريقة أولية، عن طريق قصر الاهتمام على علم الاجتماع الأمريكى. وذلك لأننا لا نستطيع أن نبدأ فى فهم علم الاجتماع إلا فهمًا تاريخيًا، أى بالنظر إلى أنه قد جاء من مكان ما وذاهب إلى مكان ما. ومن ثم فسوف أحاول التطويف الشامل حتى أعثر على إجابة. وسوف أفترض أن تقدم التطورات السوفيتية الحديثة بعض المفاتيح الهامة حول الأصول الاجتماعية لعلم الاجتماع الأكاديمى. لقد عاصرنا - مثل كل العلماء الذين يعيشون فى عصرى - بعض الأحداث التى ينبغى مناقشتها. وذلك يعنى أننى سوف أشير من حين لآخر إلى بعض الأمور التى شاهدتها أو سمعت عنها مباشرة، إما من خلال المواجهة غير المقصودة وإما من خلال الدراسة المتعمدة. ومع أنى فعلت ذلك، فليس قصدى أن أوحى بمكان لى بين العلماء الذين سوف أستعين بأعمالهم أثناء التحليل. ومن ثم فقد كان على كأى باحث آخر، أن أعتمد إلى حد كبير، على خبرتى الشخصية، مثلما أعتمد على الكتب التى أقرؤها لآخرين.

إذن ما هو علم الاجتماع الأكاديمى ؟ وما هو عالم الاجتماع الأكاديمى ؟ لا شك أن هذا السؤال ملفت للنظر، وذلك لأن غالبية علماء الاجتماع اليوم يجدون أنه من الصعب طرح هذا السؤال اليوم إلا فى أكثر الكتب المدرسية، حيث نجد أن الإجابة التى تقدم مبسطة بنفس القدر.

عند بدايات علم الاجتماع الفرنسى، فى أعقاب وفاه هنرى سان سيمون **Henri Saint - Simon**، بدأ تلاميذه فى إلقاء سلسلة من المحاضرات. حيث كان أوجست كونت يلقى محاضرات فى أحد الشوارع، بينما فى شوارع أخرى كان يوجد بازار **Bazard** وإنفانتين **Enfantin** يلقيان محاضرات مناظره. وظل كل منهم يدور حول سؤال: من هو عالم الاجتماع ؟ وفى النهاية أوضحوا جميعًا أنهم يميلون إلى تأسيس ديانة جديدة، ديانة الإنسانية، وإنهم يعتقدون أن علماء الاجتماع يمكن أن يكونوا قساوسة فى هذه الديانة الجديدة. باختصار نُظر إلى عالم الاجتماع فى البداية باعتباره قسيسًا.

وقد يعتقد بعضهم أن العلاقة بين القسيس وعالم الاجتماع قد وجدت عند بدايات نشأة علم الاجتماع فقط، وأن هذه العلاقة أصبحت مهجورة الآن، ولم تعد موجودة بالنسبة لعلم الاجتماع الحديث، الموجه مهنيًا. ومع ذلك فهذا الاستنتاج قد يكون متعجلاً ففى دراسة لى اشتركت فيها مع تيموسى سبيرى Timothy Sprehe حول الرابطة السوسيولوجية الأمريكية، قمنا باستطلاع رأى أعضائها البالغ عددهم ٦٧٦٢ عضواً حول عدد من الأسئلة من خلال استبانة بريدية. ووجدنا أنه من بين ٣٤٤١ الذين استجابوا عند نهاية ١٩٦٤، أن أكثر من ربع علماء الاجتماع (٢٧,٦٪) من الذين استجابوا قد فكروا فى وقت ما أن يصبحوا رجال دين، وفضلاً عن ذلك، كما سوف أناقش فى موضع آخر، فإن هؤلاء الذين كانوا مؤيدين للمدرسة المسيطرة على الفكر السوسيولوجى والاتجاه الوظيفى، فكروا فى أنه من المحتمل أن يصبحوا رجال دين، وأنهم يذهبون إلى الكنيسة مرات أكثر من هؤلاء الذين لم يؤيدوا هذا الاتجاه.

نحو علم اجتماع لعلم الاجتماع

حسبما هو واضح الآن، فإنه برغم غرابة هذا التصور الكهنوتى Priestly لعالم الاجتماع، إلا أنه قدم إجابة على قدر كبير من الجدية على السؤال المتعلق بمن هو عالم الاجتماع، وهى بالتأكيد إجابة أكثر إمتاعًا من التحديد المألوف الذى يقدمه عادة علماء الاجتماع الآن، حيث تتمثل إجابتنا اليوم فى أن عالم الاجتماع هو الإنسان الذى يدرس حياة الجماعة، ويقوم بفحص وجود الإنسان فى المجتمع، ويقوم بإجراء البحوث حول العلاقات الإنسانية المتبادلة. وبرغم ذلك لا تعتبر هذه الإجابة إجابة جادة الآن. فهى تشبه إجابة رجل الشرطة الذى عليه أن يصف دوره حينما يقول بأنه يقبض على المجرمين، أو مثل رجل الأعمال حينما يقول بأنه يصنع الصابون. أو مثل القسيس حينما يصف دوره فيقول بأنه يقيم قداساً لمجموعة من البشر، أو مثل عضو الكونجرس الذى يصف دوره فيقول بأنه يوافق على القوانين. وبرغم أن أيا من هذه الإجابات ليست صحيحة، إلا أنها كلها تعكس نظرة ضيقة، لكون الإجابة تقتصر على جانب من الدور الذى يفترض أن يقوم به الشخص، فهو يؤكد لنا بقوة أنه يعمل ما ينبغى أن

يعـملة، بيـد أن الإجـابة تمنحنا فكرة مـحـدودة عن دوره الكامل فى الإطار الأوسع للأعمـال. وقد نقبل الإجابة التى يقدمـها رجل الشرطة أو رجل الأعمال، غيـر أنه من الصعب، إذا قدم عالم الاجتماع مثل هذه الإجابة، أن نتجنب الشعور بأنها إجابة غير ملائمة، وبطريقة ما، هى إجابة متناقضة مع ذاتها. حيث إنه إذا كانت الوظيفة الخاصة بعالم الاجتماع، حسبما يقول، هى أن يلاحظ الإنسان فى المجتمع فإننا حينئذ نتساءل ألا ينظر ويتحدث أيضًا عن نفسه فى المجتمع ؟

ولسوء الحظ، لم يخبرنا علمـاء الاجتمـاع – أكثر ممـا أخبرنا البشر الآخرين – عما يفعلونه حقيقة فى هذا العالم، منفصلاً عن ما يعتقدون أنهم ينبغى أن يعملوه. ومع ذلك، فـأنا مـهتم للغاية فى هذه الدراسة بما ينشغل به علمـاء الاجتماع حـقيقة، وبخـاصة المنظرين الاجتماعيين. وأشك إلى حد كبير أن كل مـا يفعلونه فى هذا العالم يمكن أن يوصف بالقول بأنهم يدرسونه. وأشك إلى حد كبير أيضًا أن كل ما يريدونه من العالم، هو أن يدعمـهم بصـورة كافيـة فقط، وأن يتركهم بطريقـة ما وشـأنهم، حـتى يمكنهم الاستمرار فى دراسته.

ولم تعد مهمة عالم الاجتماع اليوم أن يرى البشر فقط مثلما يرون أنفسهم، ولا أن يروا أنفسهم كما يراهم الآخرون، ولكن أن يروا أنفسهم كما يرون الآخرين من البشر. ما نحتاجه أن يسود بين علماء الاجتماع وعى ذاتى قوى وجديد، يمكن أن يقودهم إلى طـرح نفس أنـواع الأسئلة عن أنفسهم كما طرحوها بشأن سائقى سيارات الأجرة، أو الأطباء، وأن يجيبوا عليها بنفس الأساليب. ذلك يعنى أننا ينبغى، قبل كل شىء، أن نكتسب العـادة الراسخـة التى تتمـثل فى النظر إلى مـعتـقداتنا كمـا ننظر إلى تلك المعتقدات التى يعتنقها الآخرون. وذلك يعنى، مثلاً، أننا حينما نسـأل عن سبب اعتقاد بعض علمـاء الاجتماع فى ضرورة أن يكون علم الاجتمـاع نظامًـا عقليًا "مـحررًا من القيمة" فإننا لن نجيب ببساطة بتقديم الحجج المنطقية نيابة عنه. إذ ينبغى أن يسلم علماء الاجتماع بالافتراض الإنسانى المعبر عن الصفوة، والقائل بأن الآخرين يعتقدون بسبب الحاجة بينما هـم – أى علماء الاجتمـاع – يعتقدون لأن المنطق أو العقل يفرض عليهم ذلك.

وسوف يكون من السهل نسبيًا بالنسبة لعلماء الاجتماع أن يختاروا هذا الموقف فيما يتعلق بمعتقداتهم المهنية، ومع ذلك فسوف يكون من الصعب بالنسبة لهم أن يفعلوا ذلك فيما يتعلق بسلوكهم ومعتقداتهم العلمية. سوف يكون من الصعب عليهم مثلاً، أن يقتنعوا أن "المنهج العلمى" ليس منطقًا فقط، ولكنه نوع من الأخلاق كذلك. وأنه فضلاً عن ذلك يُنظر إليه أيديولوجيًا على أنه حركة اجتماعية محدودة النطاق، يتمثل هدفها فى إصلاح – وهو نوع فريد ومتميز من الإصلاح – علم الاجتماع ذاته. ولا تختلف فى طبيعتها الاجتماعية عن طبيعة أى حركة اجتماعية أخرى. وسوف يكون من الصعب للغاية أيضًا أن يسلم كثير من علماء الاجتماع أننا نفتقد الآن أى فهم جاد لسبب النظر إلى أحد البحوث الاجتماعية على أنه بحث جيد، بينما ينظر إلى بحث آخر على أنه بحث ضعيف، أو ما هو سبب تحول علماء الاجتماع من نظرية لأخرى. حيث نجد أن علماء الاجتماع – مثل كل البشر الآخرين – مازالوا يخلطون عمومًا بين الإجابة الأخلاقية وبين الإجابة الإمبيريقية، معتقدين أن ما ينبغى أن يكون قد تحقق. أعنى، أننا على استعداد كامل للاعتقاد بأن التغير، وبخاصة فيما يتعلق بتغير النظرية التى نوافق عليها. قد تحقق فى المقام الأول لأنه كان مطلوبًا حدوثه بسبب نتائج الدراسات التى أجريت وفقًا لمعايير المنهج العلمى، وعلى هذا النحو فنحن نتعجل تأكيد معتقداتنا الأخلاقية بدلاً من ترك المسألة باقية بدون إجابة حتى يمكن إجراء الدراسات التى يمكنها وحدها تقديم هذه الإجابة عليها.

وفى هذا الإطار ينبغى على علماء الاجتماع أن يتوقفوا عن الاعتقاد بأن هناك نوعين من البشر – الفاعلون **Subjects** والمفعول بهم، علماء الاجتماع والعامة – الذين نحتاج إلى النظر إلى سلوكهم بأساليب مختلفة. حيث يوجد جنس واحد من البشر، وقد حان الوقت الذى سلمنا فيه نحن علماء الاجتماع بتبعات عضويتنا به. ومثل كل علماء الاجتماع الآخرين، فسوف أواجه بلا شك صعوبة فى النظر إلى علماء الاجتماع على أنهم قبيلة أخرى فى الجنس البشرى، ولكننى أنتوى الاستمرار قدر ما أستطيع فى هذا الاتجاه.

ذلك يعنى أن هدفى يتمثل فى استكشاف قدر من الفهم النقدى للرسالة الاجتماعية لعلم الاجتماع الأكاديمى، كذلك صياغة بعض الأفكار المبدئية حول التكليف

الاجتماعى الذى يعمل وفقًا له هذا العلم والأيديولوجيات التى يعبر عنها، وعلاقته بالمجتمع الأكبر . بالإضافة إلى ذلك فسوف أبذل جهداً لتحديد طبيعة علم الاجتماع الأكاديمى من خلال التركيز على الاتجاه الوظيفى بوصفه المدرسة الفكرية المسيطرة، وعلى تالكوت بارسونز باعتباره المنظر صاحب التأثير. ففى حين أن موقفه النظرى، بدون شك، هو الموقف الوحيد فى علم الاجتماع اليوم، فإنه بدون شك كذلك الموقف الرائد. حيث ينبغى على أية جهود تحاول فهم التغيرات التى توشك أن تحدث فى علم الاجتماع الأمريكى اليوم أن تتناول التيارات الفكرية الأساسية فيه. ولما كانت التيارات الفكرية لا تنمو فى فراغ اجتماعى، فإنه ينبغى على أية جهود لفهم علم الاجتماع الأمريكى اليوم أن توضح العلاقة بينه وبين طبيعة ومشكلات المجتمع الذى نشأ فيه. وفى قسم أخير، سوف أستكشف بإيجاز بعض الخصائص الواضحة لعلم الاجتماع المحدث فى أوروبا الشرقية، التى كانت لدى الفرصة لزيارتها خلال عامى ١٩٦٥، ١٩٦٦ . حيث يتمثل أحد أهم أسباب التركيز على علم الاجتماع المحدث فى أوروبا الشرقية فى كونه يقدم نموذجًا أكاديميًا لعلم الاجتماع فى حالة التكوين، ومن ثم فبإمكان ذلك أن يطور فهمنا للظروف الاجتماعية التى يمكن أن يظهر فى ظلها علم الاجتماع الأكاديمى، إضافة إلى تقديم أساس للإجابة على السؤال، ما هو علم الاجتماع الأكاديمى ؟

طبيعة علم الاجتماع

سوف يعتمد البحث عن هذه الإجابة بالطبع على طبيعة إدراك علم الاجتماع، وعلى أسلوب نظرتنا إليه. إذ يوجد كثير من العاملين بعلم الاجتماع، الذين يؤكدون فى تصورهم له، على أنه علم اجتماعى، وينظرون إلى جانبه العلمى بوصفه خاصيته الأكثر أهمية وتمييزاً. وهم يرغبون أن يصبحوا علماء، وأن يعتقد فيهم على هذا النحو. فهم يرغبون فى أن يجعلوا عملهم أكثر دقة، وأكثر استخداماً للأساليب الرياضية، ويرغبون فى أن تكون صياغاتهم أكثر صورية، وأن يستفاد منهم بصورة فعالة. وبالنسبة لهم يعد المنهج العلمى للدراسة، وليس موضوع الدراسة، أو أسلوب تناول هذا الموضوع،

هو الخاصية الجوهرية إن لم تكن المنطقية التى تحدد طبيعة علم الاجتماع. وعلى نقيض وجهة النظر هذه، التى يقتنع بها كثير من علماء الاجتماع وليسوا جميعهم، قد يبدو المدخل الذى أتبناه فيما يتعلق بمسألة طبيعة علم الاجتماع غريبًا . حيث لا أنتوى التركيز على علم الاجتماع بوصفه علمًا، ولا على "منهجه" (١) .

وبغض النظر عن تأكيدهم المختلف على مكانة الدقة المنهجية فى علم الاجتماع، يوافق علماء الاجتماع على أن المعرفة بالحياة الاجتماعية تتطلب فى موضع ما، أن تجرى البحوث، وأن تخضع الافتراضات لنوع من الاختبار الإمبيريقى، وأن تخضع الاستنتاجات المنطقية للملاحظات الحسية. حيث يوافق معظمهم على ضرورة أن نلاحظ البشر، وأن ننصت إليهم. ومن ثم ألا يكفى أن نحدد طبيعة علم الاجتماع ببساطة بالنظر إلى اهتمامه بمعرفة العالم الاجتماعى معرفة إمبيريقية ؟ وهل يمكن أن نقصر سؤالنا فيما يتعلق بطبيعة علم الاجتماع على السؤال : تحت أى ظروف يبدأ البشر فى دراسة العالم الاجتماعى إمبيريقيًا ؟ وبرغم أهمية هذا السؤال، فإننى غير مقتنع به.

ويتمثل أحد أسباب عدم صياغة القضية بهذا الأسلوب، فى وجود أساليب كثيرة مختلفة يمكن بواسطتها دراسة العالم الاجتماعى، وكلها تتساوى فى كونها علمية وإمبيريقية. فليس هناك أى سبب للاعتقاد فى أن بحوث علماء الاقتصاد، وعلماء السياسة، وعلماء الأنثروبولوجيا أو علماء النفس الاجتماعى أقل علمية مقارنة ببحوث علماء الاجتماع، برغم أنها فى الغالب مختلفة بصورة واضحة. وفضلاً عن ذلك تفترض الدراسة الإمبيريقية للعالم الاجتماعى أن لدى البشر تصورات محددة فعلاً عنه. فهم على الأقل يفترضون أنه يمكن معرفته بواسطة علم إمبيريقى، مثلما يمكن معرفة جوانب أخرى من العالم بواسطة علوم أخرى، لأن العالم تحكمه الأطرادات التى لها طبيعة القوانين. وبإيجاز، يعتمد الشروع فى دراسة إمبيريقية عن العالم الاجتماعى، وطبيعة هذه الدراسة على بعض الافتراضات المسبقة فيما يتعلق بالمجتمع والبشر، وفى الحقيقة فيما يتعلق ببعض المشاعر المتعلقة بالمجتمع والبشر وطبيعة العلاقات بهما.

وعلى ذلك، فإذا كان الهدف الرسمى لعلم الاجتماع يتمثل فى اكتشاف طبيعة العالم الاجتماعى، فكيف يمكن أن يستند هذا الاكتشاف إلى افتراضات مسبقة حول

هذه الطبيعة؟ ألا يعنى ذلك إخفاء للأرنب فى القبعة، ثم نطلب بعد ذلك اعتماد الأشياء التى يكتشفها علم الاجتماع فيما يتعلق بالعالم الاجتماعى بناء على ما نفترضه بشأن هذا العالم، وأننا نتحدد بواسطة ما نفترضه؟ قد يكون ذلك صحيحًا فى بعض الجوانب، حيث لا يستطيع علم الاجتماع أن يفعل غير ذلك. حيث يعمل علم الاجتماع بالضرورة فى نطاق افتراضاته. غير أنه حينما يؤدى دوره بوعى ذاتى، فإنه يستطيع على الأقل إخضاع هذه الافتراضات للاختبار إذ يكون فى إمكانه تقدير الجوانب الثابتة، وتلك التى لا أساس لها. وبدون شك، فإنه ما زال على هذه الافتراضات، أن تشكل إلى حد كبير، محاور القرار والاكتشاف، لكونها تؤسس الاعتبارات المحددة، التى يمكن بواسطتها تأكيد الخصائص التى تنسب للعالم الاجتماعى أو إنكارها.

وسواء أحب ذلك علماء الاجتماع أم كرهوه، عرفوه أم جهلوه، فإنهم سوف ينظمون بحوثهم بالنظر إلى افتراضاتهم المسبقة، إذ سوف تعتمد طبيعة علم الاجتماع على هذه الافتراضات، وسوف يتغير علم الاجتماع حينما تتغير هذه الافتراضات. ومن ثم يتطلب اكتشاف طبيعة علم الاجتماع، أو معرفة ماهيته منا أن نحدد افتراضاته العميقة فيما يتعلق بالانسان والمجتمع. ولهذه الأسباب، فلن تكون مناهج الدراسة هى التى أبحث عنها من أجل فهم طبيعة علم الاجتماع، ولكننى سوف أبحث عن افتراضاته فيما يتعلق بالإنسان والمجتمع. إذ يتضمن استخدام مناهج محددة للدراسة وجود افتراضات معينة حول الإنسان والمجتمع.

وحينما أتحدث عن الافتراضات التى تحدد طبيعة علم الاجتماع، فإننى مع ذلك، لا أقتصر على تلك الافتراضات الصريحة فى نظريات علماء الاجتماع. ويتمثل أحد أسباب ذلك، فى أننى أسعى فى التحليل النهائى لفهم هذه النظريات بوصفها نتاجًا اجتماعيًا وإنسانيًا. حيث إنى أرغب فى التراجع عن التركيز على النظريات التى كتبت بصورة مقصودة، ومن ثم فأنى أحتاج إلى شىء يدفعنى إلى الأمام، ولذلك فقد أبدأ فى تطوير بعض الأفكار المسئولة عن هذه النظريات ذاتها. حيث إنى أريد أن أكون، فى النهاية، قادرًا على تفسير – منطقيًا إن لم يكن سوسيولوجيًا – سبب اختيار علماء الاجتماع لنظريات معينة ورفضهم لأخرى، ولماذا يغيرون مواقفهم من بعض النظريات لأخرى، حيث تعد الدراسة الحالية خطوة فى هذا الاتجاه.

الافتراضات الضمنية وافتراضات المجال

يمكننا القول بتبسيط مقصود أن النظريات الاجتماعية التى صيغت بصورة إرادية، تحتوى على عنصرين متميزين على الأقل. ويتمثل أحد هذه العناصر فى الافتراضات المصاغة بصورة صريحة. والتى يمكن أن نسميها "المسلمات". غير أنها تحتوى بالإضافة إلى ذلك على مجموعة أخرى من الافتراضات. إذ تحتوى هذه النظريات على مجموعة ثانية من الافتراضات غير المحددة أو المسلم بها، وسوف أسميها بالافتراضات الضمنية **Background Assumptions** وقد سميتها بلافتراضات الضمنية، لأنها من ناحية تقدم الخلفية أو الإطار الذى تنبثق عنه جزئيًا المسلمات، ومن ناحية أخرى لأنه لا يمكن صياغتها صراحة، وذلك لأنها تبقى فى خلفية **Background** انتباه المنظر. وفى حين تستدعى مسلمات النظرية الصريحة الانتباه المركز، نجد أن الافتراضات الضمنية تشكل جزءًا مما يسميه ميشيل بولانى **Michael Polanyi** " الانتباه الثانوى للمنظر"(*). وتوجد الافتراضات الضمنية متضمنة عادة فى مسلمات المنظر. حيث تؤدى دورها من خلالها وإلى جوارها حيثما كانت، فهى فى العادة "مرافقة صامتة" لها فى المشروع النظرى. وتقدم الافتراضات الضمنية بعض أسس الانتقاء، وكذلك تقدم الروابط الخفية التى تصل المسلمات ببعضها البعض، إضافة إلى أنها تؤثر، منذ البداية وحتى النهاية، فى صياغة النظرية، وأيضًا فى أداء الباحثين الذين توجههم هذه النظرية.

وتؤثر الافتراضات الضمنية أيضًا على الدور الاجتماعى للنظرية. حيث تؤثر على استجابات هؤلاء الذين يتواصلون من خلالها. وإلى حد ما تقبل النظريات أو ترفض استنادًا إلى الافتراضات المتضمنة بها. فمن المحتمل أن يوافق على النظرية هؤلاء

(*) ترجمنا كلمة Background فى هذا السياق "بالضمنية" لكونها تشير إلى الافتراضات الضمنية الكامنة فى خلفية وعى المنظر، حيث تقف وراء الافتراضات الصريحة والمسلم بها. وتتشكل هذه الافتراضات الضمنية من تلك القضايا التى تشكل التصورات العامة للسياق الاجتماعى أو الطبقى، إضافة إلى القضايا أو التصورات التى تشكلت عن غير وعى الباحث أثناء رحلته الحياتية. وهى تؤثر فى نظرته إلى العالم، وفى اختيار القضايا، والفروض أو النظريات التى يراها مناسبة لإدراك العالم المحيط من خلالها . "المترجم"

الذين يشتركون بصفة خاصة فى الاعتقاد فى افتراضاتها الكامنة، لكونهم يجدونها مقبولة بالنسبة لهم. وبالإضافة إلى الدلالات المحددة للنظريات الاجتماعية والمفاهيم المكونة لها. فإن هذه النظريات تحتوى على شحنة من المعانى الفائضة والمشتقة جزئيًا من افتراضاتها الضمنية. حيث يمكن أن تعكس هذه المعانى الفائضة بصورة ملائمة الافتراضات الضمنية التى تنسق معها لدى هؤلاء الذين يسمعون بها، أو أنها قد تؤسس نوعًا من التنافر الموتر من قبلهم.

ومن وجهة النظر هذه يتحقق الالتزام بالنظرية الاجتماعية من خلال عملية مختلفة وأكثر تعقيدًا بالتأكيد، عن ما هو مفترض فى مثل هذه الحالة حسب قواعد المنهج العلمى. إذ يدرك المنهج العلمى عملية الالتزام بالنظرية أو التخلى عن هذا الالتزام بالنظر إلى اعتبارات فكرية رشيدة إلى حد كبير. حيث تؤكد هذه الاعتبارات على أن عملية الرفض أو القبول تكون محكومة بالفحص المتعمد والتقدير الرشيد للمنطق الصورى للنظرية، وكذلك للأدلة التى تؤيدها. فإذا أقنع علماء الاجتماع أنفسهم بوجهة النظر المحدودة هذه فإن ذلك يعد شاهدًا على استعدادهم لتفسير سلوكهم بأسلوب مختلف جذريًا عن الأسلوب الذى يفسرون به سلوك الآخرين. وهى تشهد على استعدادنا لتفسير سلوكنا كما لو كان يتشكل فقط بالتكيف التلقائى مع أخلاقيات المنهج العلمى.

ويشير إقناع علماء الاجتماع لأنفسهم بوجهة النظر هذه إلى حقيقة أننا فشلنا فى أن نصبح على وعى بأنفسنا، وفى تناول خبرتنا بجدية. حيث إنه كما يعرف أى شخص تعامل مع النظريات، فإن بعضها يوافق عليها على أنها حقيقة مقنعة، بينما ترفض أخرى نتصور أنها غير مقنعة، قبل أن يتوفر لدينا الدليل الذى يؤكد ذلك بمدة طويلة. وهو ما يفعله كثير من الدارسين صراحة. ويستخدم بعض علماء الاجتماع المتمرسون بعض النظريات على أساس أنها مقنعة بديهيًا، بينما ينظر إلى بعض النظريات الأخرى على أنها ليست كذلك. والسؤال هو كيف يحدث ذلك ؟ ما الذى يجعل النظرية بديهيًا مقنعة ؟.

ويتمثل أحد هذه الأسباب فى أن الافتراضات الضمنية للنظرية تتطابق مع الافتراضات الضمنية التى يعتقد فيها المنظر أو تتناسب معها من خلال الاتفاق على

ثباتها أو من خلال التقارب العقلى، حيث نشعر أن النظرية مقنعة بديهيًا، حينما نستخدمها عمومًا، بصفتها شيئًا معروفًا قبلاً أو يشتبه فى وجودها فعلاً. فهى ملائمة لأنها تؤكد أو تكمل افتراضًا يعتقد فيه المتلقى، ولكنه افتراض يبدو غير واضح بالنسبة للمتلقى وحده، لكونه بالتحديد افتراضًا ضمنيًا. وفى هذا الإطار نجد أن النظرية أو المفهوم المقنع بصورة بديهية، هى تلك النظرية التى تجعل المنظر "حساسًا" كما يفترض هربرت بلومر Herbert Blumer . وهى لا تجعله حساسًا فقط لجزء مختف فى العالم الخارجى ولكنه حساس كذلك لجزء فى عالمه الداخلى مازال غامض حتى الآن. ونحن لا نعرف كم أن قدرًا كبيرًا مما نعده الآن نظرية اجتماعية "سليمة" مفضل لهذه الأسباب. ومع ذلك فبإمكاننا أن نتأكد أن هذه النظريات تشكل قدرًا أكبر من تلك النظريات التى تتظاهر بالادعاءات العلمية.

وتأتى الافتراضات الضمنية من أحجام مختلفة، وهى تتحكم فى مجالات من مساحات مختلفة. ويمكن أن نقول إنها تترتب على هيئة شكل مخروطى مقلوب، يرتكز على قمته المدببة، حيث نجد فى أعلاه الافتراضات الضمنية عند المحيط الأكثر اتساعًا، إذ نجد أن هذه الافتراضات ليس لها مجال محدد تنطبق عليه وحدة. وتتكون هذه الافتراضات من المعتقدات العامة للغاية والمتعلقة بالعالم، والتى يمكن أن تنطبق من حيث المبدأ على أى موضوع بدون تحديد. فهى "فروض عالمية" كما يسميها ستيفان بيبر Stephan Pepper [٢] ولكونها افتراضات أولية وقبلية عن العالم وكل شىء بداخله، فإنها تؤدى دورها باعتبارها تقدم أكثر التوجيهات عمومية، وهى التوجيهات التى تجعل التجارب غير المألوفة ذات معنى. إنها تقدم الأبعاد المرجعية التى تتحدد أو تتأثر بها الافتراضات الأقل عمومية. والتى تقع أسفل الشكل المخروطى المقلوب. وتتكون "الفروض العالمية" من أكثر المعتقدات أولية وانتشارًا، تلك المتعلقة بما هو واقعى. فهى قد تتضمن على سبيل المثال الميل للاعتقاد بأن العالم والأشياء المتضمنة فيه بصفته يشكل عالمًا واحدًا ومتعددًا فى ذات الوقت. أو إنها قد تتضمن من ناحية أخرى الاستعداد للاعتقاد بأن العالم "فى الحقيقة" على درجة عالية من التماسك والتكامل (بغض النظر عن كونه عالمًا واحدًا أو متعددًا)، أو إنه عالم متناثر وضعيف الارتباط بعضه ببعض. وتسمى الفروض العالمية (من الأفضل أن نخرج القطة من الحقيبة) بالميتافيزيقا فى بعض الأحيان.

وعلى سبيل المثال، تعد الافتراضات الضمنية المحدودة التطبيق، والتى يقتصر تطبيقها على الإنسان والمجتمع، هى الافتراضات التى يمكن أن نسميها "بافتراضات المجال Domain Assumptions " حيث ينظر إلى افتراضات المجال نفسها على أنها الافتراضات الضمنية حينما يقتصر تطبيقها على أعضاء مجال واحد فقط. ومن ثم تعد، إلى حد كبير، ميتافيزيقيا المجال. وعلى سبيل المثال يمكن أن تتضمن افتراضات المجال فيما يتعلق بالإنسان والمجتمع الاستعداد للاعتقاد بأن البشر عقلانيون أو غير عقلانيين، وأن المجتمع غير مستقر أم أنه مستقر أساسًا، وهل المشكلات الاجتماعية يمكن أن تحل نفسها بنفسها بدون التدخل المخطط، وهل يمكن التنبؤ بسلوك الإنسان فى المجتمع، وأن إنسانية الإنسان الحقيقية تكمن فى مشاعره وعواطفه. ما قلته يمكن عده أمثلة لافتراضات المجال، التى صيغت فيما يتعلق بالإنسان والمجتمع، لأن مدى وجودها أو عدمه مما يعد موضوعًا يتحدد فى النهاية من خلال تحديد ما يعتقده البشر، بما فيهم علماء الاجتماع، فيما يتعلق بمجال بعينه. *

وفى العادة تكون افتراضات المجال أقل انطباقًا من الفروض العالمية، برغم، إنها كلها افتراضات كامنة. ويمكننا القول بأن الفروض العالمية تعتبر حالة خاصة ومحدودة من افتراضات المجال، وهى الحالة التى تتميز بعدم وجود قيود تطبق على موضوع البحث الذى تشير إليه افتراضاته. وتتكون افتراضات المجال من القضايا التى تنسب لأعضاء مجال بعينه، فهى تتشكل من ناحية بواسطة الفروض العالمية للمفكر، فى مقابل أنها بدورها تشكل نظرياته التى كتبها بصورة متعمدة. وفى هذا الإطار تعتبر افتراضات المجال أحد جوانب الثقافة الأشمل والأكثر اتصالاً بمسلمات النظرية. إلى جانب أن هذه الافتراضات تشكل الروابط بين إنجازات المنظر والمجتمع الأكبر.

ويوجد على الأقل تساؤلان مختلفان يمكن إثارتهما فيما يتعلق بدور الافتراضات الضمنية فى العلم الاجتماعى، سواء كانت فروضًا عالمية أو افتراضات تتعلق بمجال معين. ويتعلق السؤال الأول بمدى ضرورة أن يستند العلم الاجتماعى – لأسباب منطقية – بدرجة لا مفر منها إلى بعض من هذه الافتراضات، حيث يعد السؤال المتعلق بمدى حاجة النظريات الاجتماعية- بصورة لا يمكن تجنبها- إلى الاستناد منطقيًا

إلى بعض الافتراضات الضمنية، ببساطة سؤال لا يهمنى الآن. وأعتقد أنه يشكل قضية هامة ولكنها هامة بالنسبة للمناطقة Logicians وفلاسفة العلم بالأساس. ومع ذلك، فالسؤال الثانى يهمنى، وهو يتعلق فى الحقيقة بمدى ميل العلماء الاجتماعيين لإلزام أنفسهم بافتراضات المجال فيما يتعلق بالإنسان والمجتمع، وهى الافتراضات التى يمكن أن يكون لها نتائج ذات دلالة بالنسبة لنظرياتهم. وأعتقد أنهم من المحتمل، بل من المعقول أن نفترض أنهم يفعلون ذلك.

وعلى ذلك أريد أن أقول إن أداء علماء الاجتماع يتأثر، مثلما يتأثر أداء الآخرين، بواسطة مجموعة من المعتقدات النظرية الفرعية، وذلك هو ما نقصده بالافتراضات الكامنة: أى المعتقدات المتعلقة بأعضاء كل المجالات المشكلة رمزيًا. ولا يعنى ذلك أنى أقول بضرورة أن يتأثر إنجاز علماء الاجتماع بواسطة الافتراضات الضمنية، فهذه مسألة تخص العلماء المهتمون بالأخلاق المنهجية. ولا أقول إن علم الاجتماع يحتاج منطقيًا للافتراضات الضمنية ويستند إليها بالضرورة، فتلك مسألة تخص فلاسفة العلم. ما أقوله إن علماء الاجتماع يستخدمون الافتراضات الضمنية ويتأثرون بها، حيث يعد ذلك موضوعًا إمبيريقيًا يمكن لعلماء الاجتماع أن يدرسوه وأن يثبتوه.

وتتميز الطبيعة الأساسية للافتراضات الضمنية، بأنها لم تختار أصلاً لأسباب أدائية Instrumental، أى بلا الأسلوب الذى قد يختار الباحث من خلاله مثلاً اختبارًا للدلالة الإحصائية، كما لو أنه يلتقط مفكًا من "صندوق العدة Tool Kit " وبإيجاز لا تختار هذه الافتراضات من خلال رؤية حسابية لفائدتها. وذلك لأنها تكون فى الغالب مستوعبة بداخلنا قبل عمر الإدراك العقلى بوقت طويل. فهى أدوات إدراكية محملة بشحنة عاطفية، تطورت مبكرًا من خلال عملية التنشئة الاجتماعية فى ثقافة معينة، وترسخت بعمق فى بنائنا الأخلاقى. ومن ثم فهى قابلة للتغير ارتباطًا بالمتغيرات التى تطرأ على الشكل أو "الطابع الاجتماعى" وهى تتنوع ارتباطًا بالتغيرات فى ممارسات وخبرات التنشئة الاجتماعية، ومن ثم فهى قابلة للاختلاف باختلاف العمر أو اختلاف جماعات الرفاق (٣) .

ونحن نبدأ عملية التعلم المستمرة للافتراضات الضمنية مدى الحياة، منذ تعلمنا لمبادئ لغتنا، وذلك لأن اللغة تزودنا بالمقولات التى تشكل المجالات التى تشير إليها افتراضات المجال، وأثناء تعلمنا للمقولات والمجالات التى تحددها، فإننا نكتسب أيضاً عدداً متنوعاً من الافتراضات والمعتقدات حول كل أعضاء المجال. وفى الحقيقة تشتق كل المقولات المشكلة للمجال وتؤدى دورها إلى حد كبير بنفس أسلوب "الأفكار النمطية Stereotypes " وعلى هذا النحو، فأثناء تعلم الأطفال لمقولة الزنجي، فإنهم يتعلمون أيضاً بعضاً من الافتراضات الضمنية – والتحيزات – فيما يتعلق بالزنوج. حيث يتعلمون بعض الافتراضات الوجودية existential الضمنية فيما يتعلق بالزنوج، بافتراض أنهم، على سبيل المثال "كسالى وأنانيون". بالإضافة إلى ذلك فنحن نتعلم الافتراضات المعيارية normative الضمنية، أعنى، المعتقدات المتعلقة بقيمهم الأخلاقية، أى نواحى الخير أو الشر فيهم. وفى الحقيقة تتداخل الافتراضات المعيارية والوجودية بقوة حتى يصبح من الصعب الفصل بينها، إلا إذا كان الفصل تحليلياً. وبأسلوب مماثل، فنحن نتعلم المقولات اللغوية كالإنسان، والمجتمع، والجماعة، والصديق، والأب، والفقير، والمرأة، بحيث نربط بكل من هذه المقولات الافتراضات الضمنية والاستعدادات التى ننسب خصائص معينة لكل أعضاء المجال الذى تشكله المقولة . كأن نقول، إن الأصدقاء يساعدون المرء، أو أنهم سوف يخدعونك، والإنسان حيوان ضعيف أو هو حيوان قوى، وإن المجتمع قوى أو غير مستقر، وأن الفقراء يستحقون المساعدة أو لا يستحقون.

وتتنوع المجالات التى تشكلت بتنوع اللغات المستخدمة التى يتم تعلمها، وتتنوع الافتراضات الضمنية المرتبطة بها بتنوع الثقافات والثقافات الفرعية التى من خلالها يتم تعلمها واستخدامها. فإذا افترضنا أن الافتراضات الضمنية تؤدى دورها، بنفس الطريقة التى تؤدى التحيزات والأفكار النمطية دورها، فإن ذلك يتضمن مجموعة من الافتراضات القوية والقابلة للتحديد: (١) إن هناك ميلاً للاعتقاد بوجود بعض الخصائص التى سوف تتجلى عند كل أفراد المجال، (٢) وإن هذه الخصائص يتم اكتسابها بصورة كاملة قبل أن يكون لدى المعتقد فيها خبرة شخصية بأى شىء يماثل عينة حقيقية بالنسبة لأعضاء المجال، وربما قبل أن يكون لديه أى شىء. (٣) قد تحتوى، بلا شك، على المشاعر القوية المتعلقة بها، (٤) وهى التى تشكل مواجهاته التالية معهم.

(٥) وكذلك هى التى يمكن الشك فيها أو تغييرها كلية بسهوله، حتى ولو أدت هذه المواجهات إلى تأسيس خبرات تناقض الافتراضات. وبإيجاز تقاوم هذه الافتراضات فى الغالب "البرهنة" عليها. ومن ثم فإذا قلنا إن علم الاجتماع يتشكل بواسطة الافتراضات الضمنية للعاملين به، فإن ذلك يعنى أن لديهم القابلية الإنسانية للتحيز. ومع ذلك فقد يكون الهروب من هذه التحيزات أكثر صعوبة من التحيز العنصرى، طالما أنها لم تضر صراحة بالمصالح الخاصة بالجماعات، التى من الممكن أن يؤدى نضالها ضد التحيز إلى رفع مستوى الوعى العام به.

وتتمثل إحدى المتضمنات الهامة لمؤلف تشارلز أوزجود **Charles Osgood** عن تباين دلالات الألفاظ "فى أن أنواعاً من الافتراضات الضمنية سوف تصبح عامة، أى تتعلق بكل المجالات التى تحددت لغوياً. ومن ثم فقد تقيم هذه الافتراضات، مثلاً، بالنظر إلى ضعفها أو قوتها، إيجابيتها أو سلبيتها، وما هو أكثر من ذلك، فإنه سوف يتم تحديدها بالنظر إلى محاسنها" أو "مساوئها". وبإيجاز فإذا قامت المقولات اللغوية بتشكيل المجالات، ومن ثم تحديد الواقع، فإنه لا مفر أن تنسب له قيمة وجدارة أخلاقية. وكما هى الحال فى مجال علم الطبيعة، حيث لا يوجد كيف بدون قدر من الكم، فإن الحال كذلك فى مجال علم الاجتماع حيث لا يوجد واقع بدون قيم، حيث يعتبر ما هو مثالى وما هو واقعى أبعاداً مختلفة، غير أنها تتشكل بصورة متزامنة بواسطة المقولات اللغوية- وتختلط من خلالها بصورة لا انفصال فيها - التى تشكل المجالات الاجتماعية.

وبإيجاز، فإنه لكى نفهم طبيعة علم الاجتماع الأكاديمى، فإن علينا أن نفهم الافتراضات الضمنية، والفروض العالمية، وافتراضات المجال التى يعمل بواسطتها هذا العلم. ويمكن استنتاج هذه الافتراضات من خلال النظريات الاجتماعية القائمة التى يعمل بواسطتها. وعلى هذا النحو تشكل النظريات جزءًا - وليس كلاً - من المعطيات التى نستطيع بواسطتها إدراك الافتراضات الضمنية للمنظر. وأشدد مؤكداً "جزءًا وليس كل المعطيات"، لأن المنظرين يتركون وراءهم آثاراً بارزة غير منشوراتهم الرسمية، فهم يكتبون الخطابات، ولهم مناقشاتهم، ويلقون المحاضرات غير الرسمية، ويتبنون مواقف سياسية. وبإيجاز فهم لا يكتبون المقالات المتخصصة فقط، بل يعيشون من

خلال كل الأساليب الواضحة التى يعيش من خلالها الآخرون. وليس غريبًا أن نجرى معهم المقابلات(*).

بذلك تقدم الافتراضات الضمنية "رأس المال" العقلى الموروث الذى وهب به المنظر منذ وقت طويل قبل أن يصبح منظرًا، وهو رأس المال الذى يستثمره أخيرًا فى أدواره العلمية والعقلية، دامجًا إياه بتدريبه المهنى. ولأن الافتراضات الضمنية ذات طبيعة ضمنية ثانويــة(**). فإننــا نجـدها تمنــح النظريات الكائنة ادعاءاتها وقوتها، ومداها، إلى جانب أنها تؤسس نطاق حركتها من أجل التطور المثمر. ومع ذلك، فقد تظهر الافتراضات الضمنية، عند مواضع معينة من التطور، لكى تلعب دورها فى نطاق ظروف جديدة، غير ملائمة علميًا واجتماعيًا، ومن ثم فهى تخلق تنافرًا مرهقًا للمنظر(***). ومن ثم فهى تشكل حينئذ الحدود التى تفرض التطور الأكثر للنظرية

(*) من الممكن إجراء مقابلات مع المنظر لاستكمال التعرف على افتراضاته الضمنية التى يعمل وينظر وفقا لها. حيث قد لا يكفى الإنتاج المنشور، بأى من صورة، للتصرف الواضح على هذه الافتراضات، ومن ثم فمقابلة المنظرين قد يساعدنا على تحقيق استكمال تصورنا أو تحديدنا لافتراضاته الضمنية، إضافة إلى أنها قد تساعدنا على فهم أسباب التناقض بين افتراضاته الضمنية وتنظيره . "المترجم"

(**) يقصد بالطبيعة الثانوية للافتراضات الضمنية، أن تأثيرها على الأداء العلمى للمنظر العلمى لا يتم مباشرة، ولكن بصورة غير مباشرة، ومن خلال المقولات النظرية الصريحة لنظريته، فهى كامنة وراء هذه المقولات . "المترجم"

(***) قد تصبح الافتراضات الضمنية ملائمة ومواتية للمنظر حينما تنسق الافتراضات الضمنية المختفية مع الافتراضات والمقولات المعلنة للنظرية والمنظر. ولما كانت الافتراضات الضمنية مزودة بشحنة عاطفية، فإننا نلاحظ أن تطوير المنظر لمقولاته النظرية يحقق فى ذات الوقت نوعًا من الاشباع الفكرى والعاطفى للمنظر، الأمر الذى يجعله أكثر استقرارًا من الناحية الفكرية والعاطفية. غير أنه قد يحدث نوع من التغير سواء فى حياة المنظر أو فى مكانة النظرية وبنيتها، بحيث يؤدى هذا التغير إلى تأسيس نوع من التناقض بين الافتراضات الضمنية وبين المقولات النظرية المعلنة والصريحة لنظرية المنظر، الأمر الذى يتعامل معه المنظر بأساليب عديدة. الأول أن يغير المنظر بعض مقولاته النظرية بما يتسق مع الافتراضات الضمنية. وعلى سبيل المثال كان عالم الاجتماع فلفريدو باريتو يعيش ظروفًا اقتصادية واجتماعية غير مواتية. ومن ثم فقد كان مؤيدًا خلال هذه الفترة للمذاهب الاشتراكية. غير أنه حينما ورث ثروة كبيرة لأحد أعمامه، ومن ثم بدأ يقود حياة مترفة تتناقض فى إطارها افتراضاته الضمنية مع مقولاته النظرية، ولكى يحل هذا التناقص تحول إلى نقد المذاهب الاشتراكية. والثانى أن يتبع المنظر استراتيجية انتهازية منحرفة وهو الأسلوب الذى اتبعه ماركسيو العالم الثالث ومصر بالتحديد، فرغم انتماء نسبة عالية من المثقفين الماركسيين، الأكاديميين خاصة،

أو تمنعه. وحينما يحدث ذلك فإننا لا نكون بحاجة إلى تصحيح فنى محدود، بل إننا نكون على وشك حدوث تحول عقلى أساسى. ومرة ثانية، قد يظهر جيل جديد وافتراضات ضمنية جديدة. افتراضات لا تعكسها بصورة ملائمة النظريات القائمة والمستندة إلى الافتراضات القديمة، والتى يشعر جيل الشباب بخطئها وعبثيتها. وحينئذ يمكننا القول بأن النظرية والنظام العقلى الذى يستند إليها - أى إلى هذه الافتراضات القديمة - على شفا أزمة.

وبصورة عامة لا تقع التغيرات الجوهرية فى أى علم نتيجة لابتكار تكنيكات جديدة للبحث ، ولكن نتيجة للأساليب الجديدة لإدراك المعطيات الموجودة منذ وقت طويل. وفى الحقيقة لا تنسب هذه التغيرات، فى هذه الحالة، إلى المعطيات ولا تحدث بواسطتها، سواء كانت معطيات قديمة أم جديدة. بل تقع التغيرات الجوهرية فى إطار النظرية، وفى الأطر التصورية، وبخاصة تلك التى تتضمن افتراضات ضمنية جديدة. وبذلك تعتبر هذه التغيرات، تغيرات فى الأسلوب الذى ننظر من خلاله إلى العالم، وفيما نعتقد أنه حقيقى وله قيمة فى إطاره. ولكى نفهم الأزمة الوشيكة الوقوع فى علم الاجتماع. فإنه من الضرورى حينئذ أن نفهم نظرياته وأطره الفعلية المسيطرة، وأنه من الضرورى كذلك أن ندرك الأساليب التى تناقضت من خلالها افتراضاتها الضمنية وغير الجديدة بأى معنى، مع التطورات الجديدة فى المجتمع الأكبر.

ويتمثل العنصر الرئيسى فى نظريتى عن علم الاجتماع فى أن قسماً من نظرياته المحكمة يشتق من الافتراضات الضمنية، ويدعم بواسطتها، تلك الافتراضات التى

=

إلى الشرائح الطبقية الدنيا للطبقة المتوسطة، فقد كانت افتراضاتهم الضمنية مناصرة للشرائح الفقيرة، غير أنهم من خلال تجارة الثقافة أصبحوا أثرياء بحيث تناقضت الحالة الجديدة مع توجهاتهم الماركسية. غير أنهم لطبيعتهم الانتهازية - بسبب ظروف تاريخية كثيرة - لم يعيشو هذا التناقض المرهق الذى تحدث عنه ألفن جولدنر، حيث نجد بعضاً منهم كان صادقًا مع نفسه ومن ثم تحول عن الماركسية، بينما= =بعضهم الآخر، وهو الفصيل الانتهازى، عاش بحالة من الازدواجية السيكولوجية، فهو من ناحية يقود حياة مترفة- بسبب ثرائه المحدث- بافتراضات ضمنية تؤكده، ومن ناحية أخرى تتحول الماركسية لدية إلى حالة كلامية فقط يتحدث فيها عن شقاء الفقراء المعذبين وعن إنسانية البشر. وبرغم أن هذا التناقض لم يكن مرهقًا لهم، كما ذهب جولدنر، الذى يتحدث عن منظرين حقيقيين، فإن سقوط ماركسية الاتحاد السوفيتى شكل نوعًا من الإنقاذ السيكولوجى لهذه الفئة، حيث شكل ذلك ظرفًا جديداً خلصهم من التناقض غير المرهق بالنسبة لهم، للأسباب التى أشرت إليها . "المترجم"

صاغها المنظر فيما يتعلق بالمجالات التى تهتم بها هذه النظريات. وذلك يعنى ضرورة التأكيد على أن النظريات الاجتماعية المحكمة ناتجة فى جانب منها عن افتراضات المجال الضمنية للمنظر، بل وتتطور من خلال التفاعل معها. فإذا اعتقدنا أن هذا هو الحال بالنسبة للمنظرين الآخرين، فإننى سوف التزم - بدورى - بتقديم افتراضات المجال الخاصة بى فى مواضع عديدة من الحوار، وذلك لاعتبارات الصدق وعدم التحيز وبالمثل الاتساق.

ويتمثل جوهر افتراضات المجال فى كونها مترابطة منطقيًا من الناحية العقلية، وهو ما يعنى القول بأنها تأخذ شكل النظرية، ليس لأنها تستند إلى البرهنة، ولا حتى لأنه يمكن البرهنة عليها، ولكن لأن المجال الاجتماعى يحدد باعتباره حقيقيًا، لكونه كذلك بالنسبة لصياغة النظرية. ومع ذلك، ففى محاولة تحديد افتراضات المجال الخاصة بأحد المنظرين، يوجد خطر قوى فى احتمالية أن يخفى افتراضاته لأنه يريد بالتحديد أن يبدو معقولاً، وارتباطًا بذلك لا يتعين على الباحث منا أن يسلم بامتلاك المنظر لافتراض لا يستطيع هذا المنظر أن يقدم مبررًا ملائمًا له، وحيث يوجد استعداد كبير لتجميل افتراض المجال أو إخفائه من خلال برهنة معقولة، حتى ولو لم يكن ذلك هو سبب تمسك هذا المنظر به، حيث يعتبر ذلك فى الغالب إغراء لا يقاوم، وبخاصة بالنسبة لعلماء الاجتماع الذين هم فى حاجة إلى أن يفكروا فى أنفسهم باعتبارهم علماء، لكى يقدموا افتراضات المجال الخاصة بهم كما لو كانت حقائق مؤكدة إمبيريقيًا.

وعلى هذا النحو قد يوفر تقديم افتراضات المجال الخاصة بأحد المنظرين الفرصة لإمكانية أن يلقى المنظر نظرة خاطفة حول مدى صحة اعتقاده فيها. وحينئذ، تعتبر اللحظة التى يدرك عندها المنظر أهمية افتراضاته الخاصة بالمجال ومن ثم يحاول إبرازها لحظة خاطفة. حيث يوجد بها احتمالية التناقض بين الوعى الذاتى المتزايد أو الخداع الذاتى، واحتمالية التناقض بين الكشف أو التخفى، واحتماليه التناقض بين تنشيط القوى الميسرة للنمو أو إعاقة النمو العقلى الأساسى. حيث يمكن أن تكون هذه اللحظة هى اللحظة المثمرة إن لم تكن الخطيرة فى حياة المنظرين.

وتوجد مسألتان ينبغى استيعابهما بصورة فعالة. الأولى أن يسلم المنظر بأن ما يشكل جوهر اهتمامنا الآن ليس ما يوجد فى العالم الخارجى فقط، بل أيضًا ما يوجد بداخله هو نفسه. إذ ينبغى أن يمتلك المنظر القدرة على أن يسمع صوت ذاته، وليست أصوات الآخرين فقط، بينما تتمثل المسألة الثانية فى ضرورة أن يمتلك المنظر شجاعة تناظر شجاعة معتقداته، أو على الأقل الشجاعة الكافية للتسليم بمسئوليته عن معتقداته، سواء كان العقل والبرهان يخلعان عليها مشروعية أم لا. فإذا لم يحرر افتراضات المجال لدية من النطاق المعتم للوعى الثانوى، وأن يدفع بها إلى النطاق الأوضح لبؤرة الوعى، حيث يمكن قبولها بعد تمحيصها إلى الدراسة، فإنها لن تستحضر إلى محكمة العقل أو تخضع لاختبارات البرهنة. ويعتبر المنظر الذى يفتقد مثل هذا النوع من الشجاعة والبصيرة النافذة، شخصًا اختار المهنة الخطأ.

ويتمثل الأمر الهام فى تحديد افتراضات المجال الخاصة بالمنظر فى ضرورة أن نمتلك البصيرة النافذة لإدراك ما يعتقد فيه المنظر، وكذلك شجاعة التصريح بما ندركه. ولما كانت الشجاعة والبصيرة موارد أخلاقية نادرة، فإن الأمر الهام فى قراءة تشخيص أى منظر آخر لافتراضات المجال الخاصة به، يتمثل فى ضرورة أن نكون على وعى مستمر بأنه عند لحظة معينة يمكن أن نصبح معرضين للخداع.

أهمية افتراضات المجال، ملاحظة للبحث

ويرجع ترابط افتراضات المجال منطقيًا، أو على الأقل اتصالها الهام ببعضها البعض إلى عدد هائل من المعتقدات النظرية والمهنية الأخرى التى يتمسك بها علماء الاجتماع. وبرغم أنه ليس هناك معنى لاعتماد هذه الافتراضات على "الأدلة"، التى تم الكشف عنها من خلال المسح القومى لآراء علماء الاجتماع الذى أجريته مع تيموسى سبيرى فى عام ١٩٦٤ (٤). حيث تمت الإجابة على عدد كبير من الأسئلة المتعلقة بمجالات كثيرة ومتنوعة بواسطة أكثر من ٣٤٠٠ عالم اجتماع هم الذين أجابوا. وقد كانت تصورات علماء الاجتماع لدورهم فى المجتمع، واتجاهاتهم نحو علم الاجتماع بوصفه نظامًا عقليًا متحررًا من القيمة، واتجاهاتهم نحو نظريات محددة، كذلك

اتجاهاتهم نحو تكتيكات ومنهجيات معينة للبحث، إضافة إلى اتجاهاتهم نحو إخفاء الطابع الاحترافى على المهنة، والروح الاحترافية كذلك، من بين المجالات التى تم استكشافها. وقد سألنا أيضًا عددًا من الأسئلة التى صممت لاكتشاف الافتراضات الخاصة بعالم الاجتماع. وعلى سبيل المثال فقد سألناهم عن مدى اعتقادهم فى البشر حالة كونهم راشدين، وهل المشكلات الاجتماعية يمكن أن تحل نفسها بنفسها تلقائيًا أم أن حلها يتطلب التغيير المخطط، هل السلوك الاجتماعى لا يمكن التنبؤ به؟ هل تكمن الحقيقة النهائية لحياة الجماعة فى التنوع أم الوحدة ؟ وهل تغيير البشر أكثر أهمية من فهمهم ؟ وهل السلوك الإنسانى أكثر أم أقل تعقيدًا مما يبدو ؟ وقد كانت معظم هذه الأسئلة غير مقيدة، واستهدفت تحديد ما ينسبه علماء الاجتماع لمجالات شاملة مثل "السلوك الإنسانى" و "المجتمع الحديث" و"العالم" و"الجماعات" . وقد يعترض بعض المتحمسين منهجيًا ، على أنه لا يمكن الإجابة على مثل هذه الأسئلة أو أنها " لامعنى لها" . أو أنها تفتقد التحديد . ومع ذلك يعتمد هذا الاعتراض أساسًا إما على الافتراض القائل بأن علماء الاجتماع يختلفون جوهريًا عن البشر الآخرين ، ولا يتمسكون بنفس المعتقدات الغامضة أو غير المقننة مثلما يفعل الآخرون ، أو على الرغبة فى خلط القضية – التى هى قضية إمبيريقية بالأساس – بالفكرة غير الملائمة ، والتى تذهب إلى ضرورة أن لا يكون لعلماء الاجتماع مثل هذه المعتقدات . غير أنه إذا كان مدخلنا يحتاج إلى أى دفاع فإن ذلك قد تحقق من خلال تأكيد إحدى النتائج الجوهرية لبحثنا على أنه يبدو أن علماء الاجتماع لم يواجهوا صعوبة أكبر من البشر الآخرين فى الإجابة على هذه الأسئلة الواضحة ، فهم فى الحقيقة ، يتمسكون بنفس نوع المعتقدات التى أشرت إليها بوصفها افتراضات تتعلق بالمجال .

ومع ذلك فقد أشار بحثنا ، أكثر من ذلك ، إلى أن افتراضات المجال تعتبر بالأصح نموذجًا أكثر أهمية من المعتقدات فى حالة المقارنة – من خلال التحليل العاملى لمعطيات الاستبيان – بالنماذج الأخرى للمعتقدات . حيث قمنا من خلال التحليل العاملى الإحصائى بعزل سبعة عوامل بوصفها أكثر الأبعاد أهمية ، ومن حيث كونها كامنة وراء عدد كبير من الأسئلة المحددة التى سئلت . ويتمثل أحد هذه الأبعاد فى البعد الذى يستند إلى افتراضات المجال ، التى تتكون من العناصر المتعلقة بالعقلانية ،

والقدرة على التنبؤ ، إلى آخره من العناصر التى أشرت إليها قبل ذلك . وحينما تم ربط العوامل السبعة كل بالآخر ، وسجلت بانتظام فى جدول بالنظر إلى متوسط ارتباط كل منها بكل العوامل الأخرى ، اكتشفنا أن عامل "افتراضات المجال " هو العامل الأكثر أهمية من بين هذه العوامل ، أعنى أن له متوسط ارتباط جوهرى بكل العوامل الأخرى ، أكبر مما لأى من العوامل الستة الأخرى . وقد استخدمت طريقة أخرى لتقدير الأهمية النسبية لافتراضات المجال من خلال إجراء تحليل الانحدار المتعدد **Multiple regres-sive analysis** ، حيث تم التعامل مع كل عامل باعتباره متغير تابع ، وقيست درجة تبعيته لأى من المتغيرات الأخرى بواسطة معامل الانحدار الجزئى **Partial regression coefficient** أو (قيمة بيتا **Beta weight**) . ومن ثم فقد أصبح من الممكن تحديد مستوى إسهام كل عامل بالنسبة للآخر من خلال ضبط كل العوامل الأخرى باعتبارها عوامل دائمة . ومن ثم نجمع درجات "بيتا" لقياس إسهام أى من هذه العوامل بالنسبة للعوامل الأخرى . وبهذه الطريقة برز عامل افتراضات المجال باعتباره العامل الثانى من حيث حصوله على أعلى الدرجات ، ولم تكن درجاته أقل كثيراً من العامل الأول . وأخيراً فمن خلال استخدام التتابع المائل **Oblique** أو"بلماكس **Oblimax**" لاستخراج العوامل ، فإنه حينما ربطت العوامل الناتجة كل بالآخر كانت افتراضات المجال هى الأكثر اتساقًا من حيث ارتفاع مستوى ارتباطها بكل العوامل الأخرى .

العواطف والنظرية

يتمثل أحد أسباب أهمية افتراضات المجال لكونه عنصراً فى كل المصفوفة النظرية الفرعية التى تستند إليها النظرية لأنها تقدم تركيزاً للمشاعر والعواطف والحالات المؤثرة، برغم كونها، بدون شك، الأبنية الوحيدة التى تنتظم حولها العواطف. فإذا قلنا، مثلاً، إن شخصًا ما "يعتقد" أن الزنوج كسالى، و "يعتقد" أيضًا أن ذلك سيئ، فإن هذا القول ليس صحيحاً تماماً. لأن هؤلاء الذين يعتبرون كسل الزنوج شىء "سيئ" يفعلون أكثر من مجرد الاعتقاد فى ذلك، فهم يشعرون به، وقد يشعرون به فى الحقيقة بقوة. وقد تكون لديهم عواطف الاشمئزاز والتجنب، والرغبة فى العقاب المرتبطة

بافتراضاتهم فيما يتعلق بالزنوج، وعدم تقديرهم لهم. حيث تتضمن العواطف الاستعداد لهرمون الإثارة والتوتر العضلي، وضغط الخلايا، والصراع أو الهرب بالنسبة لكل الكائن العضوي. وفي حين أننا نجد أن العواطف قد تنتظم في الغالب حول افتراضات المجال أو تثار بواسطتها، فإنهما ليسا نفس الشيء. إذ يمكن لهذه العواطف أن تنتظم، بطبيعة الحال، حول كثير من الأشياء الأخرى غير افتراضات المجال، أو قد تستثار بواسطة هذه الأشياء، على سبيل المثال بواسطة الأشخاص أو المواقف الواقعية.

وفضلاً عن ذلك، فقد يكون لدى البشر عواطف لا تتطلبها عادة افتراضات المجال التي تعلموها. ومع ذلك نجدهم ليسوا أقل قوة أو متألمين جسميًا بسبب ذلك. باختصار، قد توجد أشكال عديدة من التناقض بين المعتقدات الوجودية **existential** والمعتقدات المعيارية **Normative** التي يتعلمها البشر ارتباطًا بالفئات **Categories** التي تشكل المجال، والعواطف التي يشعرون بها نحو أعضاء كل فئة. وعلى ذلك فقد تشعر امرأة بيضاء أنها مستثارة ومنجذبة جنسيًا نحو رجل أسود، برغم أنها تعتقد أيضًا أن السود يتصفون "بالقذارة" ويثيرون الاشمئزاز. وقد يشعر الإنسان بالتشاؤم، واليأس والاستسلام والهروب، برغم أنه يعتقد أيضًا أن البشر طيبون، وأن المجتمع يتقدم، ببساطة لأنه قد يكون مريضًا أو كبيرًا في السن. ويتسق مع ذلك أن الإنسان قد يشعر، وبخاصة إذا كان شابًا، بالتفاؤل وأنه نشط جسميًا، حتى برغم اعتقاده أن العالم يسير على طريق محفوف بالمخاطر، وأننا لا نستطيع فعل شيء يجنبه ذلك.

وأنا لا أفترض بالطبع أن الشباب، دائمًا، أكثر تفاؤلاً من الكبار، ولكني أريد أن أوضح فقط، مستخدمًا العمر كمثال، أن البشر قد يشعرون أن الأحوال تختلف عن ما تذهب إليه افتراضات المجال الخاصة بهم، وأيضًا عن معتقداتهم الوجودية، وكذلك عن قيمهم المعيارية، وهي المشاعر التي تنبثق من خبرة البشر بالعالم، الذي من خلاله يحتاجون ويعرفون الأشياء التي تختلف إلى حد ما عن تلك التي يفترض أنهم يحتاجونها أو تعلموا عن عمد أن يعرفونها. وإذا كان فرويد **Freud** وعلماء النفس الآخرين على حق فيما يتعلق بعقدة أوديب، فإننا نجد أن كثيرًا من الرجال في المجتمعات الغربية يشعرون بالعداء نحو آبائهم برغم أنهم لم يتعلموا أبدًا أن يفعلوا

ذلك، بل تعلموا فى الحقيقة أن يحبوهم ويحترموهم. وبإيجاز، فقد يكون لدى البشر مشاعر تختلف عن تلك المشاعر التى تتصل "بلغاتهم" المكتسبة ثقافيًا، أى على خلاف مع افتراضات المجال المنتشرة فى الجماعة التى تشكل مجتمعهم. وقد تكون هذه العواطف خاصة بالفرد وناتجة عن خبرته الفريدة، أو أن عددًا كبيرًا قد يشارك فى هذه العواطف، ومن ثم فهى تنتج عن الخبرة المشتركة بينهم، إذا لم تكن مفروضة ثقافيًا عليهم. وعلى هذا النحو يبدو كثير من الشباب منذ بداية القرن التاسع عشر على الأقل وكأنهم قد خضعوا لخبرة مشتركة دفعتهم لأن يصبحوا ضد السلطة، متمردين على الأوضاع السياسية والثقافية الراهنة وناقدين لها بدرجة أكثر من نظرائهم الكبار.

بذلك تعتبر افتراضات المجال القائمة شىء، بينما قد تصبح العواطف التى لدى البشر شىء آخر. وحينما يختلفان، أى حينما تختلف الأحوال التى يشعر بها البشر عن افتراضات المجال، فإنه يتخلق تناقض أو توتر بين المستويين. وفى بعض الأحيان يتم التعامل مع هذه الحالة، ببساطة، من خلال نوع من التملق الطقوسى لافتراضات المجال التى تعلمناها واكتسبناها من الثقافة، بينما قد يتمرد البشر ضدها صراحة فى أحيان أخرى، وبدلاً من ذلك نجدهم يتبنون أو يبحثون عن افتراضات مجال جديدة أكثر انسجامًا مع مشاعرهم. بيد أنه من المحتمل وجود صعوبة أساسية تتعلق بالتمرد الصريح والنشط لعدة أسباب: أولاً: إذا لم تكن هناك بدائل مصاغة فعلاً، فإن البشر قد يجدوا من السهل الحياة بالافتراضات القديمة غير المريحة أفضل من أن يعيشوا بدون أيةافتراضات تتعلق بالمجال على الإطلاق؛ ثانيًا: لأن البشر ينظرون فى الغالب إلى مشاعرهم المنحرفة على أنها "خاطئة" وأنها خطر على أمانهم، ومن ثم فهم قد يخفون مشاعرهم غير المكتسبة **Unprescribed** حتى عن أنفسهم. وثالثًا: إنهم نتيجة لذلك قد لا ينقلون مشاعرهم المنحرفة صراحة للآخرين الذين قد يشاركونهم فيها ومن ثم يشجعونهم ويدعمونهم.

ونتيجة لذلك، فإنه حينما تتسع الفجوة بين العواطف التى يشعر بها البشر من ناحية، وبين افتراضات المجال التى تعلموها من ناحية أخرى، فإن استجابتهم المتوقعة سوف تتجه بدرجة أكثر إلى قمع التناقض الذى يشعرون به، والإبقاء عليه سرًا. ومن ثم فهم قد يساعدوا بذلك على ازدياد التوتر، أو أنهم قد يشرعوا فى حرب عصابات ثقافية

متفرقة ضد افتراضات المجال السائدة، حيث نجدهم قد يعبرون عن استيائهم بصورة متفرقة إما من خلال الكوميديا السوداء أو من خلال نوع من الفتور الخامل. وقد بدأ هذا الموقف الذى يشبه إلى حد كبير اتجاهات بعض الراديكاليين الشباب نحو علم الاجتماع الأكاديمى - يتغير بصورة واضحة حينما ظهر أن افتراضات ومقولات المجال أكثر اتساقًا مع ما يشعر الناس به. أو حينما تفتقد مقاومة الافتراضات القائمة امتلاك البدائل. حيث يتجلى ذلك اجتماعيًا فى البداية بين هؤلاء الذين يسلمون، برغم افتقادهم امتلاك لغة جديدة، بملكيتهم لعواطف مشتركة، ومن ثم قد يدخلون فى تجمعات غير رسمية كل مع الآخر ضد هؤلاء الذين يشعرون بأنهم يشتركون فى عواطف أخرى. وفى هذا الإطار، تبدو "الفجوة الجيلية" بوصفها حالة من هذا النوع. ومع ذلك ، فحينما تبدأ العواطف الجديدة فى العثور على لغتها الجديدة الملائمة أو تبتكر هذه اللغة، فإن إمكانيات قيام التضامنات الأشمل، والمناقشة العامة الرشيدة سوف تتسع.

ولأن النظريات الاجتماعية تتشكل فى جانب منها بواسطة افتراضات المجال وتعبر عنها من جانب آخر، فإن لها صلتها بالعواطف كذلك: إذ تتضمن ردود الفعل نحو النظريات الاجتماعية عواطف هؤلاء البشر الذين كتبوها أو قرأوها. وفى هذا الإطار لا يعد قبول النظرية أو رفضها أو خضوعها للتغير أو بقائها غير متغيرة قرارًا فكريًا فقط، بل يتوقف فى جانب منه على الاشباعات أو التوترات التى تؤسسها بفضل علاقتها بعواطف هؤلاء المتصلين بها. وقد تصبح النظريات الاجتماعية ذات صلة بالعواطف بأساليب عديدة ودرجات مختلفة قد تعوق أو تيسر التعبير عن عواطف بعينها. وفى بعض الحالات القليلة، قد تكون درجة تأثيرها على العواطف بسيطة للغاية - لأغراض عملية تمامًا - حتى أنه يمكن القول حينئذ "بحياديتها" من حيث صلتها بالعواطف، ومع ذلك، تتساوق هذه الحالة الأخيرة مع ردود الفعل للنظرية، حيث تؤدى النظرية المحايدة عاطفيًا إلى إنتاج استجابات فاترة وغير مبالية كذلك. إضافة إلى أن الشعور بأن النظرية "غير ملائمة" إلى حد ما، قد يدفع بالتالى إلى تجنبها، إن لم يكن المعارضة الفعالة لها. وفضلاً عن ذلك، فقد تعتمد ردود الفعل للنظرية أيضًا على أنواع العواطف التى استثيرت مباشرة أو بالتداعى. فقد يصبح تنشيط عواطف معينة فى بعض الأوقات وبالنسبة لبعض البشر ممتعًا، أو قد يكون مؤلمًا وغير مريح.

مثال على ذلك تميل نظرية البيروقراطية لماكس فيبر إلى التأكيد - مثلما فعلت - على التكاثر الحتمى للأشكال البيروقراطية فى التنظيمات الاجتماعية الحديثة المتزايدة التضخم والتعقيد، وإلى إبراز عواطف التشاؤم فيما يتعلق باحتمالات التغير الاجتماعى الواسع المدى الذى يمكن أن يعالج بنجاح ظواهر الاغتراب الإنسانى. وسوف يدرك الملتزمون بجهود إحداث مثل هذا التغير المنشود تناقض هذه العواطف، ومن ثم فقد يستجيبون لذلك بنقد النظرية، فى محاولة لتغييرها بأساليب تجردها من إحداث هذه النتائج. أو أنهم قد يرفضونها كلية. وعلى العكس، فقد لا يدرك هؤلاء الذين ليست لديهم طموحات فى التغير الاجتماعى - أو الذين كانت لديهم هذه الطموحات وتخلو عنها - أو الذين يميلون إلى السعى من أجل الإصلاحات الداخلية بالنسق، من جانبهم النظرية الفيبرية بوصفها مؤسسة لتشاؤم بغيض.

وبذلك، فقد تساعد النظرية فى إحدى الحالات على تحقيق التكامل والتماسك، بينما قد تؤدى فى حالات أخرى إلى التوتر والصراع. ولكل حالة نتائجها المختلفة بالنسبة لقدرة الفرد على طرق سبل معينة للفعل فى هذا العالم. ولها كذلك متضمناتها المختلفة بالنسبة للأشكال المختلفة للسلوك السياسى. وهكذا تتبنى النظرية الاجتماعية من خلال صلتها بالعواطف، وبالمثل من خلال افتراضات المجال الخاصة بها، بعض المتضمنات والمعانى السياسية، بغض النظر عن معرفتها أو التسليم بها بوعى من قبل هؤلاء الذين قاموا بصياغتها أو وافقوا عليها. وفى المثال الذى ذكرته، والخاص بنظرية ماكس فيبر عن البيروقراطية، فإنه يمكن أن ندرك أن النظرية لديها، عموماً، متضمنات قوية مضادة للاشتراكية، وذلك لكونها تؤكد ضمنياً أن التغيير فى اتجاه الاشتراكية لن يمنع الاغتراب والتوسع البيروقراطى bureaucratization .

الواقع الشخصى والنظرية الاجتماعية

إذا كانت كل نظرية اجتماعية هى نظرية سياسية ضمنياً، فإن كل نظرية اجتماعية تعتبر كذلك نظرية شخصية، لكونها تعبر بصورة حتمية عن الخبرة الشخصية للأفراد الذين ألفوها. وبذلك يكون لكل نظرية اجتماعية دلالة شخصية وسياسية يفترض

– حسب القواعد الفنية للنظرية الاجتماعية – أن لا تتضمنها. واستناداً إلى ذلك تستبعد عادة الجوانب الإنسانية والسياسية مما يعتبر التقديم الملائم للنظرية الاجتماعية "المستقلة" افتراضياً.

وبرغم تخفى جانب له قيمته حتى الآن فى أى مشروع سوسيولوجى، فإن هذا الجانب ينبثق من جهد عالم الاجتماع لاكتشاف بعض خبراته الشخصية الأكثر عمقاً، وصياغتها بصورة موضوعية، وإضفاء الطابع الشامل عليها. حيث يتدعم غالب جهد الإنسان لمعرفة العالم الاجتماعى المحيط به بواسطة جهد – متخفى أو متعمد بدرجة ما – لمعرفة الوقائع الهامة بالنسبة له بصفة شخصية، بمعنى أن عالم الاجتماع يسعى لمعرفة ذاته، والخبرات التى يمتلكها فى عالمه الاجتماعى، (وعلاقته به) كذلك سعيه لتغيير هذه العلاقة بطريقة ما. وسواء أحب المنظر هذا العالم أم لا، وسواء عرفه أم لا، فإننا نجده أثناء مواجهته له يواجه ذاته أيضاً. برغم أن ذلك لا علاقة له بمدى صدق النظرية التى ألفها، فإن لذلك علاقة باهتمام آخر مشروع يتعلق بمصادر ودوافع وأهداف البحث السوسيولوجى.

وأيا كانت الخلافات الأخرى بين علماء الاجتماع، فإنهم يسعون فى العادة لدراسة وقائع معينة فى العالم الاجتماعى يرونها حقيقية. وأيا كانت اتجاهاتهم فى فلسفة العلم، فإنهم يحاولون تفسيرها بالنظر إلى شىء ما يرونه حقيقياً كذلك. إذ ينسب علماء الاجتماع – مثل كل البشر الآخرين – الحقيقة إلى وقائع معينة فى عالمهم الاجتماعى. وذلك يعنى أنهم يعتقدون – تارة من خلال نوع من الوعى المركز، وتارة أخرى من خلال نوع من الوعى غير المتبلور – أن بعض الوقائع يمكن نسبتها حقيقة للعالم الاجتماعى. حيث يشتق تصورهم لما هو حقيقى، فى جانب كبير منه، من افتراضات المجال التى تعلموها من ثقافتهم. وبرغم ذلك، تتباين هذه الافتراضات المقننة ثقافياً بواسطة الخبرة الشخصية فى أجزاء مختلفة من البناء الاجتماعى. حيث تتخذ افتراضات المجال المشتركة، والتى يتم التأكيد عليها فردياً بواسطة بعض الخبرات الخاصة المولدة للعواطف، بمرور الوقت ترتيباً أو طابعاً شخصياً، ومن ثم تصبح جزءاً من الواقع الشخصى للإنسان.

وبغرض التبسيط يوجد نوعان من الحقائق التى يجب أن يتعامل معها علماء الاجتماع. حيث يتكون النوع الأول من "الحقائق المتعلقة بالدور" وهى الحقائق التى يتعلمونها بوصفهم علماء اجتماع، وتحتوى هذه الحقائق على ما يرونه "حقائق" نتجت عن البحوث السابقة، سواء كانوا هم الذين أنجزوها أم الآخرون. وتحتوى هذه الحقائق بالطبع على القناعات **Imputations** التى يؤسسها البشر عن العالم المحيط. فإذا أضفينا طابع "الحقيقة **Factuality**" على بعض هذه القناعات المتعلقة بالعالم، فإن ذلك يعنى التعبير عن اعتقاد شخصى فيما يتعلق بصدقها، ويعنى بالمثل الاعتقاد فى مدى ملاءمة العملية التى تأسست بها هذه الحقائق. ويعنى الاعتقاد فى الاقتناع بأنه ذو طابع "حقيقى **Factual** " أن نضفى عليه قيمة عالية، بأن نضعه فى مكانة أعلى بالنسبة لوقائع مثل "الآراء **Opinions**" و "التحيزات **Prejudices**" .

ومن المؤكد أنه إذا أضفى طابع الحقيقة على "الاقتناع **Imputation**" (*) . فإننا بذلك نجعله موضع ارتكاز لعلاقة الذات بالعالم، وأن نجعله أو نطالب بضرورة أن يكون محورياً بالنسبة للذات. وذلك يعنى أنه إذا أضفنا طابع الحقيقة على "الاقتناع" فإننا نفرض التزاماً وواجباً على الذات بضرورة أن يأخذ المنظر الحقائق فى الاعتبار فى ظل ظروف معينة. إضافة إلى التزام آخر وأبعد يتعلق بضرورة الفحص الدقيق والدراسة النقدية "لكى نواجه باختصار" الهجوم على معتقدات الإنسان ذات الطابع "الحقيقى

(*) قمت بترجمة كلمة "Imputation" بكلمة "قناعات" برغم أن المعنى القاموسى للفعل "Impute" "يعزو أو ينسب" وذلك لأن القناعات تشكل مجموعة الحقائق أو الأفكار التى تصور رؤية الإنسان "المنظر" إلى العالم المحيط. حيث تستند هذه الرؤية إلى قناعات المنظر. وعلى هذا النحو فإننا نجد أن "القناعات" ومفردها "قناعة" هى وقائع أو حقائق تحتوى على بعدين: الأول هو بعد الحقائق العلمية التى تشكل المستوى القاعدى للقناعات بوصفها وقائع أو حقائق، أما البعد الثانى فهو بعد ذاتى، يتحقق نتيجة للتنشئة الاجتماعية والتأهيل الأكاديمى للمنظر، حيث يتعاطف المنظر مع الرؤية التى تشكلها هذه القناعات وتعكس جوانب فى ذاته، أكثر من تعاطفه مع رؤية تشكلها قناعات أخرى أو مضادة. فمثلاً إذا نظر منظر إلى العالم بوصفه متغيراً وفى حالة من الصيرورة الكاملة، فإنه يعتمد فى هذه الرؤية على بعض الحقائق التى تؤكد على الطابع المتغير للعالم. وهو هنا ذاتى وانتقائى لأنه فضل هذه الحقائق والرؤية المستندة إليها على حقائق ورؤية أخرى تؤكد أن العالم مستقر ومتوازن بالأساس. وبذلك تشكل هذه القناعات حلقة الصلة بين المنظر كإنسان فى مجتمع له تصوره الذاتى له، وبين حقائق العالم الاجتماعى المحيط التى تهم الباحث أو العالم المنظر . "المترجم"

Factual" إذ يعد إنكار المعتقدات التى تم الاعتقاد سابقًا فى حقيقتها تعبئة ذاتية "للتحدى". وفى هذا الإطار يشارك البشر داخل نطاق الجماعات العلمية فى جهود شخصية ملزمة، من خلال المناقشة والصراع والنضال والتفاوض، لتأسيس الحقائق والحفاظ عليها. حيث لا تنتج الحقائق أوتوماتيكيًا بواسطة أساليب البحث الموضوعية. إذ يعنى إضفاء طابع الحقيقة Factuality على اعتقاد ما نوع من الاستغراق فى الالتزام به. إذ يسعى الإنسان لتصديق الآخر له، وهو يسلم مصدقًا ادعاء الآخر، ومن خلال هذه الأساليب، إضافة إلى أساليب أخرى، يصبح ما هو حقيقى جزءًا من الحقيقة أو الواقع الشخصى لعالم الاجتماع.

وبصفة خاصة، تميل هذه "القناعات" التى يؤسسها عالم الاجتماع حول حقيقة المعتقدات استنادًا إلى البحث ، إلى أن تصبح جزءًا من حقيقته، أى جزءًا من وعيه الأساسى بوصفه عالمًا للاجتماع. لأن هذه المعتقدات ملائمة لعمله بصفته عالمًا للاجتماع. ونظرًا لأنها تأسست حسب الأصول المنهجية، فإننا نجد أن عالم الاجتماع يرى أنه قد يكون من الملائم أن يقرها علنا. وفى الحقيقة، فإنه ينبغى على عالم الاجتماع فى ظل ظروف معينه أن يهتم بها صراحة، وعليه، بإيجاز، أن لا يتجاهلها، وليس فى حاجة إلى أن يخفى اعتقاده فيها.

وتتكون المنظومة الثانية من التصورات التى يحتفظ بها علماء الاجتماع فيما يتعلق بالحقيقة مما هو "حقيقى بصفة شخصية Personaliy real" . وتتكون هذه المنظومة من "القناعات" التى يؤسسها علماء الاجتماع فيما يتعلق بالعالم الاجتماعى. ليس من خلال الاستناد إلى "البحث" أو "الدليل" العلمى، ولكن من خلال ما يرونه أو يسمعونه أو يقرءونه أو يقال لهم. وبينما تختلف هذه المعتقدات عن الحقائق التى جمعت بأسلوب علمى منظم، وتم تقييمها علميًا، فإن عالم الاجتماع، برغم ذلك، لا يعدها أقل حقيقية. ومن الأصوب أن يفعل ذلك من أجل سلامته العقلية. وبرغم ذلك، فبينما تعد هذه الحقائق الشخصية حقيقية بالنسبة له مثل تلك الحقائق التى يحصل عليها من خلال البحث، إن لم تتفوق عليها، فإن عالم الاجتماع بوصفه عالمًا للاجتماع لا يفترض أن يثق فيها وأن يصغى إليها بنفس الطريقة التى يتعامل بها مع "الحقائق Facts" الناتجة عن البحث، بل إننا نجده قد يشعر فى الواقع، بأنه مضطر بصفته عالم اجتماع أن

يعرضها للشك المنتظم. وفى هذا الإطار فقد تختفى "القناعات" المتعلقة بالعالم المحيط، والتى تعتبر جزءًا من الحقيقة الشخصية لعالم الاجتماع، فى وعيه الثانوى بدلاً من بقائها تحت طوعه فى بؤرة الوعى ليقتنع بها بوصفه عالم اجتماع متكيفًا(*). غير أن ذلك يختلف إلى حد كبير - بطبيعة الحال - عن القول بتوقف تأثيرها على أدائه بوصفه عالم اجتماع أو منظرًا اجتماعيًا. حيث تتداخل الحقائق المتعلقة بدور عالم الاجتماع، فى واقع الممارسة، مع حقائقه الشخصية وتؤثر كل منها فى الأخرى بصورة متبادلة.

وارتباطًا بذلك فقد أكد كثير من علماء الاجتماع، خلال الأربعينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، إلى حد كبير تحت تأثير تالكوت بارسونز، على أهمية النظرية فى تأسيس البحث. وانطلاقًا من الاعتقاد الشائع بأن علماء الاجتماع لا ينظرون إلى كل أجزاء العالم الاجتماعى على أنها ذات أهمية متساوية، ولكنهم بدلاً من ذلك يركزون انتباههم على بعض من هذه الأجزاء انتقائيًا(**). فإنهم يؤكدون على أن هذا التنظيم

(*) يقصد بالوعى الثانوى Subsidiary لعالم الاجتماع تلك الدائرة الأوسع من الحقائق التى لديه وتساعده فى إدراكه لتفاعلات العالم المحيط. وعلى هذا النحو فنحن نتصور أن عالم الاجتماع ينظر إلى العالم الاجتماعى وتفاعلاته استنادًا إلى الحقائق العلمية التى تشكل بؤرة الوعى الموضوعى أو الجوهرى لديه وهذا الوعى يشغل المنطقة التى تشكل مركز الدائرة وما يحيط بها مباشرة. بيد أنه كلما اتجهنا إلى محيط الدائرة لوجدنا كمًا هائلاً من الحقائق التى يصدقها عالم الاجتماع بصفة شخصية ويعتقد فيها، وإن لم تخضع للاختبار والإثبات العلى.بحيث تشكل هذه الحقائق وعيه الثانوى. ولاشك أن الوعى الثانوى يلعب دورًا أساسيًا فى أداء الباحث العلمى، فهو يؤثر فى اختبار قضايا البحث، وهو يؤثر فى الانتفاء من بين الحقائق الثابتة علميًا، ما يشكل رؤية الباحث أو العالم فيما يتعلق بواقعة اجتماعية معينه. والعلاقة جدليه بين الوعى الثانوى والوعى الجوهرى أو الأساسى فى داخل الباحث أو العالم بحسب طبيعة القضية المطروحة للإدراك، إذا كانت قضية علمية يتقدم الوعى الأساسى مع قدر من تأثير الوعى الثانوى، وإذا كانت قضية عامة وشخصية وتحتاج إلى تأويل يتقدم الوعى الثانوى مع قدر من تأثير الوعى الأساسى أو الجوهرى . "المترجم"

(**) برغم أن العالم الاجتماعى الذى نعيش فيه بكل ظواهره متاح أمامنا للبحث والدراسة، وبنفس القدر، بهدف استكشاف القوانين التى تحكم ظواهره وتنظم تفاعلها مع بعضها بعضًا، فإننا نجد أن علماء الاجتماع - برغم هذه الحقائق - يؤكدون على بعض أجزاء الواقع على حساب إهمال أخرى أو دفعها إلى الهامش. فبينما تؤكد الماركسية مثلاً على أولوية البنية الاقتصادية للمجتمع على البنية الثقافة، فإننا نجد أن ماكس فيبر، على النقيض من ذلك، يبرز أولوية الجوانب الدينية والثقافية من حيث الفاعلية على الجوانب الاقتصادية. على خلاف إميل أوركيم الذى يؤكد على الإطار الاجتماعى والتفاعل الحادث فيه بوصفه الجانب أو القسم المحورى فى البناء. ومن الواضح أن هذه الانتقائية فى التأكيد على أى من أقسام البناء الاجتماعى
=

للإدراك الحسى ناتج إلى حد كبير عن النظريات التى يتبعونها "صراحة أو ضمنًا". حيث ينظر إلى هذه الحقائق على أنها نتيجة لمواصلة الجهد فى الاستنتاج من النظريات، بوصفها تتشكل فى واقع الأمر، بواسطة الأطر التصورية المتضمنة فى هذه النظريات. وبصورة مبدئية على الأقل، ينظر إلى الحقائق على أنها تتفاعل مع النظريات، فهى تؤكدها أو تفندها، ومن ثم بوصفها تشكل من خلال التراكم أساس النمو أو التطور النظرى. وارتباطًا بذلك يتحدد الانتقاء التصورى، ومن ثم تفسير قضايا البحث، إلى حد كبير، بالنظر إلى الالتزام النظرى لعالم الاجتماع.

ويميل هذا التأكيد إلى الانتقاص من شأن تيار النزعة الإمبيريقية المنهجية القديم، الذى أكد على أولوية قيمة المعطيات والبحث. وإذا كان رواد النزعة الإمبيريقية قد أكدوا على ضرورة توجيه علماء الاجتماع بواسطة حقائق البحث الذى تحقق بمستوى ملائم، فقد اتجه علماء الاجتماع الذين يؤكدون على أولوية النظرية إلى الاستجابة فى المقابل بالتأكيد على ضرورة أن يوجه علماء الاجتماع صراحة بواسطة النظرية المحكمة البناء ومن ثم القابلة للاختبار. ومع ذلك فإن كلاً من الموقفين- من وجهة النظر التى نقدمها الآن- خاطئ فى بعض جوانبه.

إذ يميل هؤلاء الذين يؤكدون على النظرية بتطرف إلى التقليل من دور "الحقائق"فى تحقيق الاقتناع الذاتى، وتأكيد الإدراك الحسى والاستقرار فى الفهم (بغض النظر عن وظيفتها فى اختبار الصدق)، بينما يميل أصحاب النزعة الإمبيريقية إلى انتفاء أهمية الافتراضات النظرية المسبقة. وكلاهما بالإضافة إلى ذلك يرتكب خطأً مشتركًا يتمثل فى حصر كل فهم فى ذاته على جانب واحد فقط مما يعتبر حقيقة. إلى جانب ذلك

=

من قبل مختلف العلماء تتصل الآن بثلاث حقائق. الأولى أنها لعبت دورًا أساسيًا فى تأخير نضج علم الاجتماع ومن ثم عجزه عن الوصول إلى قوانين حقيقية ضابطة للتفاعل الاجتماعى. وتتصل الحقيقة الثانية بتأثير القيم والحقائق الذاتية والشخصية للمنظر على تنظيره السوسيولوجى، وانتقائه للجوانب موضع التأكيد، وتلك التى يلقى بها إلى هامش الاهتمام. وتتصل الحقيقة الثالثة بأن هذا الاختلاف والانتقائية ينتقل الآن - ومنذ عدة عقود- من المستوى العينى للنظريات والواقع، إلى تأسيس خلاف جديد على المستوى المنهجى، حيث الحديث عن الفهم" فى مقابل" التفهم" أو الحديث عن "التفسير" فى مقابل "التأويل". مرة أخرى بروز واضح لتأثير الحقائق المتصلة بالواقع الشخصى المنظر أو الباحث على ممارسته العلمية . "المترجم"

يفشل كليهما فى إدراك أن حقيقية ما هو علمى ليس سوى حالة خاصة من مجموعة أكبر من المعتقدات التى تساعد فى تعيين الحقيقة. كلاهما يفشل كذلك فى إدراك طبيعة الحقيقة. هل يتم من خلال جانب "حقائق الدور" أم جانب "الحقائق الشخصية". حيث نجد أن الحقيقة موضع الاقتناع لها قوة خاصة فى تأسيس إدراك عالم الاجتماع، ومن ثم تشكيل بحثه وتنظيره المترتب على ذلك. ويفشل علماء الاجتماع بصفة خاصة فى إدراك أهمية المستوى النظرى الفرعى، بما فى ذلك "الحقائق الشخصية" باعتبار أن له أهميته بالنسبة للنظرية أو البحث. إذ يكون الموقف الذى يحدد باعتباره حقيقة، حقيقة بسبب نتائجه أو متتالياته بالنسبة لعلماء الاجتماع كما هو بالنسبة للآخرين من البشر.

وسواء كانت الأفكار التى يخلع عليها عالم الاجتماع صفة الحقيقة جزء من "حقائق الدور" أو "الحقائق الشخصية"، فإن هذه الأفكار تؤثر على آدائه بأساليب عديدة. فقد تكون هذه الأفكار عناصر يهتم بتفسيرها باعتبارها "متغيرات تابعة"، ونتائج، وقد تكون جزءًا من جهده التفسيرى، وتلعب دورها باعتبارها "متغيرات مستقلة" أو "أسبابًا" ممكنة. وفضلاً عن ذلك، فقد تستخدم هذه الأفكار باعتبارها نماذج توجيهية **Paradigms** ضمنية أو نماذج نظرية **Models** صريحة. تستخدم لتوضيح طبيعة الشىء الذى نريد تفسيره، أو نريد تحديد العوامل المفسرة له.

فإذا توسعنا فى القضية الأخيرة، فإننا نجد أن ما يعتبر حقيقة، سواء كانت حقائق الدور أو الحقائق الشخصية، يتدخل بفاعلية فى تأسيس النظرية، وذلك بالنظر إليه بصفته يمتلك إمكانية التعميم. وذلك من خلال النظر إليه على أنه مثال أو حالة من بين مجموعة أكبر من الحالات، أو بوصفه نموذجًا نظريًا أو نموذجًا توجيهيًا. ويفترض علماء الاجتماع أن الوقائع التى قاموا ببحثها، أو التى أصبحوا من ناحية أخرى، على معرفة شخصيته بها، ومن ثم "يعرفونها" (وهى التى قد تستخدم لتحقيق الفهم) تشبه لأول وهلة الحقائق الأخرى التى لم يعرفونها أو التى لم يبحثونها حتى الآن. وعلى هذا النحو، فبينما نجدهم يسعون لفهم مجموعة من الحقائق التى تمتد إلى أبعد من حقائق عالم الاجتماع أو الحقائق الشخصية، فإن النظريات الاجتماعية تتأثر فى نفس الوقت أيضًا بواسطة قناعاته المسبقة عن ما هو حقيقى فى العالم، سواء كانت حقائقه العلمية أو حقائقه الشخصية. وعلى سبيل المثال تأثرت نظرية ماكس فيبر العامة عن

البيروقراطية بواسطة بحوثه التاريخية أو الأكاديمية، وأيضًا بواسطة معرفته المباشرة بالبيروقراطية الألمانية، وبصفة خاصة البيروقراطية الحكومية وليست بيروقراطية القطاع الخاص. فقد شكلت البيروقراطية الألمانية الحكومية سواء فى بنائها الاجتماعى أو من حيث كونها مثالاً ثقافيًا واقعًا شخصيًا بالنسبة لماكس فيبر، بحيث لعبت دورها فى هذا الإطار، على أنها نموذجه المحورى الموجه بالنسبة لدراسة كل البيروقراطيات، بالإضافة إلى أنها قدمت إطارًا لتنظيم واستيعاب الحقائق التى نتجت عن بحوثه الأكاديمية.

وعلى هذا النحو، فإذا شكل الواقع الشخصى البحث الأكاديمى، فإن البحث الأكاديمى يعد بدوره مصدرًا للواقع الشخصى. وليس لواقع الدور فقط. فالبحث، أو العمل الذى يقوم به العالم يعتبر عمومًا أكثر من مجرد أسلوب لشغل الوقت، إذ يعد فى الغالب عنصرًا حيويًا فى حياته، أو عنصرًا محوريًا فى الخبرة التى تشكل واقعه الشخصى. فإذا لم يكن الأمر كذلك، فإن كل بحث ملائم سوف يكون ذو أهمية بالنسبة لعالم الاجتماع بنفس القدر. بيد أن الحقيقة تتمثل فى أن البحوث أو الاكتشافات التى ينجزها الباحث بنفسه تكون ذات أهمية خاصة بالنسبة له، وبذلك تصبح بحوث العالم جزءًا من واقعة الشخص بمستوى لا يتيسر للبحوث التى ينجزها زملاؤه عادة. إذ تصبح بحوثه التزامًا شخصيًا يسعى دائمًا للدفاع عنها.

وتزود القطاعات المحدودة من العالم التى استوجبت أن يتصل بها عالم الاجتماع لإجراء بحوثه بواقع جبرى لكونها تشكل جزءًا من خبرته الشخصية. فبرغم محدوديتها فإنها تلعب دورها فى الغالب بوصفها نماذج موجهة لفهم أجزاء أخرى مجهولة، ومن ثم تؤدى دورها بوصفها أساسًا للتعميم فيما يتعلق بالقطاعات الكلية الأشمل. وعلى سبيل المثال يتمثل أحد أسباب اختلاف نظرية مالينوفسكى عن نظرية راد كليف براون فيما يتعلق بالسحر ، فى أن أنواع السحر المختلفة التى درسها كلاً منهما فى البداية، قد أصبحت تمثل كل أنواع السحر الأخرى. فبرغم أن مالينوفسكى قد ركز على السحر المتعلق بالعمل أو الحصول على الطعام، وأن رادكيف براون قد ركز بدوره على السحر المتعلق بطقوس الولادة، فإننا نجد أن كلاً منهما قد اعتبر خبرته المحدودة نموذجًا موجهًا له، أو ممثلاً، لأنواع السحر الأخرى، لكونه قريبًا منها. حيث يصبح الدليل

المستوعب فى الخبرة الشخصية جزءًا من الواقع الشخصى المتغلغل الذى ينبغى أن يتمثلها العالم الأشمل والتى يتشكل فى نفس الوقت بواسطتها.

ومن الطبيعى أن يكون علماء الاجتماع على ألفة بهذه المخاطر. من حيث المبدأ على الأقل. وهم يحاولون الاستفادة من أسلوب اختبار العينات المنتظمة كأسلوب لتجنب هذه المخاطر برغم أن أسلوب العينات المنتظمة لا يتجنب هذه المشكلة كلية، وذلك لأنه يقدم الأساس لاختبار النظرية فى أعقاب صياغتها فقط. لأن البحث المنضبط يحتوى على استخدام العينة المنتظمة لاختبار الاستنتاجات المشتقة من النظرية. غير أنه من الضرورى، بطبيعة الحال، أن تسبق صياغة النظرية تشكيل العينة. وفى الحقيقة فإنه كلما أكد عالم الاجتماع على أهمية النظرية المحكمة. فإنه من المحتمل إلى حد كبير أن تكون الحالة على النحو الذى يؤكد عليه. إذ تميل النظرية إلى أن تتمحور حول الحقائق العلمية والحقائق الشخصية **Personal Realities** المتيسرة للمنظر، وتتشكل بواسطتها. وبخاصة بواسطة الحقائق التى يقتنع بها والتى ينظر إليها باعتبارها نماذج موجهة **Paradigms** (*).

ويساعد أسلوب العينات المنتظمة باعتباره قيدًا على التعميم غير المبرر من الحقائق، غير أنه لا يقيد بنفس القدر تأثير "الحقائق الشخصية "طالما أن الأخيرة تظل دائمًا على حافة الوعى الهامشى. ولكونها تعتبر غير ذات دلالة علمية، فإنه يفترض فى الغالب (عن خطأ) أنها ليست هامة علميًا. وفى الحقيقة تصبح الحقائق ذات الطابع الشخصى كافية فى أحوال كثيرة لأن تشكل نقطة البدء بالنسبة لبحث منظم، وليس هناك فى الواقع مبرر علمى لأن يكون الأمر غير ذلك.

(*) يتشكل النموذج الموجه Paradigm من الحقائق والقضايا التى يؤسسها المنظر من خلال دراساته الواقعية أو الميدانية، أو الدراسات التى قام بها آخرون، وفى حالة اكتمالها فإنها تشكل نموذجًا أو إطارًا لتفسير وقائع جديدة ودراسة مالينوفسكى لمجتمع التروبرياند، شكلت نموذجًا مواجهًا لدراسات مالينوفسكى الميدانية أخرى، وكذلك شكلت دراسة رادكليف براون لسكان جزر الأندامان إطارًا لفهم الظواهر التى تناولها فى دراساته الأخرى. ويختلف النموذج الموجه عن النموذج النظرى Model فى أن النموذج النظرى يمكن تأسيسه من مجموعة من القضايا النظرية التى ثبتت صحتها كبديل لغياب النظرية فى هذا المجال أو يمكن اشتقاقه من نظرية قائمة فعلاً والاستعانة به فى تفسير أى من جوانب الواقع الاجتماعى . "المترجم"

وتصبح الحقائق الشخصية حقيقية بالنسبة للبشر - فى أحيان كثيرة وليس دائمًا - لأن هذه الحقائق ليست حقائق فريدة بالنسبة لهم، لكونها ليست خاصة بأى منهم أو مختلفة بصورة فريدة بينهم. وإن كانت صادقة اجتماعيًا وجمعيًا طالما أن معنى حقيقة الأشياء يعتمد فى الغالب على الاتفاق المتبادل أو على الصدق القائم على الاتفاق. وفى هذا الإطار تعتبر الأفكار المتعلقة بالحقائق التى يعتقد فيها البشر بصورة جمعية من بين أكثر عناصر الواقع الشخصى للفرد ثباتًا. ومن ثم لا تشتق الحقيقة الشخصية(*) من التحديدات الجمعية للحقائق الاجتماعية أو تتكون منها كلية، ولكنها تنبثق من الخبرة الشخصية المتواترة، سواء اقتصرت على الشخص أو شاركه فيها عدد قليل من الآخرين. فما يصبح حقيقة شخصية بالنسبة لأحد الأفراد، قد لا يصبح كذلك بالنسبة لآخرين. ومع ذلك يعتقد الإنسان فى حقيقة بعض الأشياء، سواء كان هذا الاعتقاد مشتقًا من التحديدات الجمعية أو ناتجًا عن الخبرات الشخصية المتواترة، بحيث تعد هذه الحقائق موضع الاقتناع Imputed realities ذات أهمية خاصة بالنسبة لأنواع النظريات التى يتولى هذا الشخص صياغتها، حتى لو حدث أنه كان عالمًا للاجتماع.

البناء التحتى للنظرية الاجتماعية

ومن هذا المنظور تُستوعب النظرية الاجتماعية بكاملها فى المستوى النظرى الفرعى للعواطف وافتراضات المجال، التى تعمل على تحريرها أو تقييدها. حيث يتشكل هذا المستوى النظرى الفرعى - بدرجة ما على الأقل - بواسطة المجتمع والثقافة الأشمل، ويشارك فيهما فى نفس الوقت. بالإضافة إلى أنه - أى المستوى النظرى

(*) يقصد بالحقائق الشخصية تلك الحقائق التى تبلورت من خلال الخبرة الحياتية للمنظر، سواء على مستوى حياته الفردية أو تلك المتصلة بانتماءاته الاجتماعية والطبقية، حيث تشكل هذه الحقائق افتراضات كامنة تساعد فى تشكيل نظرة الباحث وقناعاته فيما يتعلق بالتفاعل الاجتماعى الحادث مع الآخرين فى العالم الاجتماعى المحيط. ومن الواضح أنها تلعب دوراً إلى جانب الحقائق العلمية فى تشكيل المنظور العلمى للمنظر. وإذا كان من الممكن ضبط الحقائق العلمية، وتحديد حجم تأثيرها واتجاه هذا التأثير، باستخدام وسائل المنهج العلمى، فإن الأمر يختلف بالنسبة للحقائق الشخصية التى لا يمكن ضبطها أو التحكم فى مدى تأثرها، أو اتجاه هذا التأثير . "المترجم"

الفرعى – يتم تنظيمه والتأكيد عليه ويتحدد تباينه بين الأفراد بواسطة الخبرة الشخصية بهذا العالم. وسوف أسمى هذا المستوى النظرى الفرعى "بالبناء التحتى" للنظرية.

ويعتبر هذا البناء التحتى هامًا ليس لأنه يحدد طبيعة النظرية بصورة نهائية، ولكن لكونه يعد جزءًا من المحيط المحلى المباشر، الذى يؤدى من خلاله إعمال النظرية إلى إنجازات نظرية ونتائج نظرية كذلك. ويتصل إعمال النظرية بالتأكيد بطبيعة المنظر الذى يستخدم هذه النظرية، إن لم تتحدد بواسطته وحده. وفى الواقع لا يمكن تنحية هذا البناء التحتى جانبًا حتى فى أكثر حالات استخدام النظرية عزلة وانفصالاً، حتى حينما يكتب باحث بقلمه على ورقة فى حجرة ليس بها غيره، حيث يكون العالم حينئذ فى الحجرة معه أو بداخله، ومن ثم لا يمكنه الهروب منه. وفى هذه الحالة لا يكون العالم أو المجتمع أو الثقافة فى الحجرة معه، ولكن رؤيته المحددة لكل منها وخبرته الجزئية بأى منها.

ومع أن العمل بالنظرية له طابعه الفردى، فإن بعض من هذه الفردية، أو على الأقل القدر الكبير منها مألوف فى طبيعته. حيث يوجد اتفاق على أن فردية تأسيس النظرية أو العمل بها يعتبر فى جانب منه وهمًا اجتماعيًا. حيث يوجد المساعدون الذين ساعدوا المنظر فى البحث والتأليف، وهناك الزملاء والطلاب والأصدقاء والمحبين الذى قام من خلالهم باختبار أفكاره بصورة غير رسمية، بالإضافة إلى ذلك هناك الذين تعلم منهم وأخذ عنهم وهؤلاء الذين عارضهم. إذ لم تتأثر النظرية فقط بواسطة الجماعة، ولكن الجماعة هى التى أنتجت النظرية، فالمؤلف لا يوجد وحده – أى المؤلف الذى يضع اسمه على الإنتاج الفكرى – وراء إنتاج النظرية. ولكن توجد جماعة كاملة فى الظل، تقف وراء إنتاج النظرية. وفى هذا الإطار يمكن القول بأن المؤلف عبارة عن رمز للنظرية، وإن اسم المؤلف يؤدى دوره، بطريقة ما، بوصفه اسم الفريق العقلى(*).

(*) إذا اتفقنا أن هناك أربعة أنماط من الحقائق التى تؤثر على تأسيس النظرية أو العمل بها، وهى الحقائق الشخصية، والحقائق المتعلقة بالجماعة أو المجتمع، وحقائق النسق العلمى الذى تنتمى إليه النظرية، إضافة إلى الحقائق الأيديولوجية فإننا نعتقد أن التطور الفكرى سوف يقود إلى ضعف تأثير الحقائق الشخصية للمنظر أو على الأقل حياديتها، وذلك بالنظر إلى أن عملية إنتاج الحقائق العلمية أصبحت عملية نسقية وليست فردية. حيث نجد أن الحقائق التى يصل إليها اليوم أى علم من العلوم هى نتيجة لجهد طويل وشاق بذله فريق بحث يقوم =

وبرغم ذلك، فليس المؤلف مجرد دمية في يدى قوى الجماعة، وذلك لأنه إلى حد ما يختار فريق بحثه، ويجند بعض الأعضاء، ويرفض آخرين من الجماعة التى تعمل بظريته. ويستجيب انتقائياً لبعض الأفكار التى يقترحونها والانتقادات التى يقدمونها، حيث يوافق على بعضها ويتجاهل أخرى، ويصغى بشدة لبعضها أكثر من أخرى. ولذلك، فمع أن عملية التأليف مألوفة إلى حد ما، فإنها تعد بقدر ما تعبيراً عن الأنشطة والمبررات التى للمنظر الفرد، الذى يساعد بناؤه التحتى على تشكيل الأفكار، وكذلك تعبيراً عن جماعة الظل التى سوف يتكشف تعاونها الضمنى من خلال الإنجازات النظرية.

ولا يعد الاهتمام بالمستوى النظرى الفرعى، أو البناء التحتى للنظرية، تعبيراً عن الميل لإضفاء الطابع النفسى على النظرية، إلى جانب أنه لا يعتبر بالتأكيد شكلاً من أشكال الإسناد السيكولوجى. ولكنه بالأحرى نتيجة للاهتمام بالواقعية الإمبيريقية، التى تشكل جهداً للاقتراب الشديد من الأنساق الإنسانية التى ينبغى أن يرتبط بها التأليف النظرى بوضوح وقوة أكثر. وهو جهد ضرورى بصفة خاصة بالنسبة لهؤلاء الذين يعملون داخل نطاق التراث السوسيولوجى الذى يميل إلى إسقاط أهمية الأشخاص والحقائق المتصلة بهم، بل ويلقى ظلالاً من الشك عليهما، وينظر إليهم على أنهم مخلوقات خلقتهم بنية اجتماعية ضخمة. وبالنسبة لهؤلاء الذين عاشوا داخل نطاق التراث السوسيولوجى مثلى، لا تبدو أهمية الأبنية الاجتماعية الأكبر والعمليات التاريخية موضع شك. وفى هذا الإطار يوجد قضايا تصبح موضع تساؤل من الناحية العقلية، مثل إثارة القضية المتعلقة بأهمية البناء التحتى النظرى، والأدوات التحليلية التى نتحرك بواسطتها بين الأشخاص والأبنية الاجتماعية، أو بين المجتمع العام والمجتمع المحلى،

=

على تطوير الحقائق العلمية المتوفرة، الأمر الذى يؤدى من ناحية إلى إضعاف أو على الأقل تحييد تأثير حقائق الواقع الشخصى، بسبب تعدد الأشخاص المشاركين، وبروز تأثير الحقائق المتصلة بالجماعة أو المجتمع وذلك لكون تأسيس النظرية والحقائق العلمية– وهى اجتماعية بالأساس – يقع فى إطار اجتماعى. وارتباطاً بذلك، فإنه من المتوقع بروز تأثير الحقائق العلمية لأن التراكم العلمى اليوم أصبح من الفاعلية، بحيث أصبح يمتلك قوة دفع ذاتية. وفى هذا الإطار فإنه من المتوقع ضعف تأثير الحقائق الأيديولوجية، لأن متغير الأيديولوجيا أصبح من المتغيرات ضعيفة التأثير فى نظامنا العالمى المعاصر. "المترجم"

أو بين البيئات الاجتماعية الأكثر تحديداً، تلك التى نرى أن النظرية الاجتماعية تنتج عنها. وتتمثل وجهة نظرى فى احتواء أى تعميم أو تفسير سوسيولوجى (على الأقل ضمنيًا) على بعض الافتراضات السيكولوجية، وبالتالى فإن أى تعميم سيكولوجى يحتوى ضمنيًا على بعض الظروف السوسيولوجية كذلك. وحينما وجهت الانتباه إلى البناء التحتى النظرى، لم أحاول إضفاء الطابع السيكولوجى على النظرية الاجتماعية، وإبعادها عن النسق الاجتماعى الأشمل، بل حاولت بدلاً من ذلك تحديد الأدوات التحليلية التى آمل بواسطتها أن أحدد علاقة النظرية بالعالم الاجتماعى الأشمل بصورة أكثر تأكيداً.

البناء التحتى النظرى والأيديولوجيا

نظراً لأن للنظرية الاجتماعية جذورها فى الواقع الشخصى المحدود، ولكونها تعكس بعض العواطف دون أخرى، ولأنها متضمنه فى بعض افتراضات المجال، فإننا نجدها تساعد على تتبع بعض مسارات الفعل وليست كلها، ومن ثم فهى تشجعنا على تغيير العالم أو الموافقة عليه كما هو، أى أن نقول نعم أو لا بشأنه. وبطريقة ما تعد آلية نظرية أو نعياً متحفظًا لانتهاء نسق اجتماعى أو احتفالاً بمناسبة تأسيسه.

وتقدم العواطف التى تعكسها النظرية الاجتماعية، مزاجًا مباشراً، وإن كان له طابعه الخاص، يتمثل فى الخبرة التى تعوق أو تدعم المسارات المتوقعة للسلوك العام أو السياسى. ومن ثم فهى قد تساعد على تفاقم الصراعات أو مظاهر الشك الداخلية فيما يتعلق بالنتائج المحتملة والناتجة، أو تعمل على حلها. وبالمثل تستلزم افتراضات المجال وجود بعض المعتقدات التى تحدد ما هو حقيقى فى العالم، ومن ثم يكون لها مضمناتها فيما يجب عمله كلما تغير هذا العالم. حيث يتم تحديد القيم التى تستلزمها مسارات الفعل المرغوبة ، ومن ثم يتشكل السلوك وفقًا لذلك. وبهذا المعنى تضفى كل نظرية وكل منظر الطابع الأيديولوجى على الحقيقة الاجتماعية.

ولم يكن إضفاء الطابع الأيديولوجى على علم الاجتماع أسلوبًا قديمًا ظهر فقط على يد الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع، الذين ماتوا منذ وقت طويل، ولكنه أصبح غائبًا

عن أكثر علماء الاجتماع المحدثين إخلاصًا. وفى الحقيقة فإننا نجده أكثر حضوراً فى المدرسة الفكرية الأكثر إصرارًا على أهمية إضفاء الطابع الحرفى على علم الاجتماع، والأكثر تأكيدًا على الحفاظ على استقلاله الفكرى، أعنى تلك المدرسة التى أسسها تالكوت بارسونز. ويمكن ملاحظة ذلك من خلال مجموعة حديثة من المقالات التى صدرت عن علم الاجتماع الأمريكى، وحررها تالكوت بارسونز فى ١٩٦٨ (٥). وقد تميز المزاج المسيطر على هذا المجلد - الذى نشر أثناء الحرب المستعرة فى فيتنام، وكتب فى فترة كانت العداءات بين مجتمعات السود والبيض فى المدن الأمريكية قد وصلت إلى ذروة العنف والشغب - برغم ذلك، بمزاج احتفالى سعيد بذاته.

وقد تمثل مبرر هذا المجلد فى كونه موجه للاستهلاك الشعبى- وقد كان فى الواقع معد أصلاً لإذاعة صوت أمريكا - حيث ربطت مقالات المجلد بمستويات بسيطة من اللغة الشفافة. بحيث يستطيع الإنسان أن يدرك بسهولة افتراضات المجال التى تستند إليها، وكذلك العواطف التى تعكسها، والاتجاه السياسى الذى تتضمنه. وعلى سبيل المثال يلاحظ سيمور "ليبست" فى مقالته أنه "قد تظهر تغيرات بنائية أساسية، فى ذات الوقت الذى يحافظ فيه على الشرعية التقليدية للنظم السياسية، بحيث تصبح هذه التغيرات هى الأسلوب الأمثل لتجنب التوترات السياسية (٦). ولكن هل يعنى ذلك أن تجنب التوترات السياسية شىء جيد دائمًا، وإذا كان جيداً فلمن؟ وإذا استطعت الآن أن أفهم ما يعنيه المستر " ليبست"، فإنه يقول إن الاستقرار السياسى قد يتحقق إذا توقفت جهود التغير بصورة حذرة عن تغيير الأساليب المستقرة لتوزيع السلطة وتبريرها. وأنا أشك فى ذلك، حيث يبدو بالنسبة لى أن التمسك بالشرعيات القائمة للسلطة السياسية يعتبر أحد الأساليب التى تحاول من خلالها الصفوات غلق كل أبواب التغيرات البنائية الأساسية الأخرى، وفضلاً عن ذلك، ماذا عن المجتمعات التى تستند فيها الشرعية السياسية ذاتها إلى الثورة ؟ وقد يندهش الإنسان فيما يتعلق بمدى إمكانية تطبيق "ليبست" لافتراضاته حول الاستمرارية على روسيا السوفيتية ومن ثم يخبر الليبراليون السوفييت أن عليهم أن يكيفوا دوافعهم الإصلاحية وفق أسلوب أمتهم التقليدى المتعلق بشرعية السلطة السياسية، ومن ثم عليهم أن يحافظوا على تقاليدها السياسية المستبدة. وتعتبر حجج ليبست من الناحية السياسية دفاعًا كلاسيكيًا

محافظًا ضد التغير المفاجئ والموتر، والذى يمكن أن يلغى الشرعية والاستمرارية والنزعة التدريجية.

وترتفع نغمة الاحتفاء الذاتى لهذا المجلد إلى ذروة الوطنية، حينما يؤكد مستر "ليبست" أن مجدًا استثنائيًا قد خلع على المجتمع الأمريكى، حينما رفض جورج واشنطن، لأسباب غير واضحة، تقلد التاج. وقد دفع البرت كوهين هذه الفكرة المنتصرة إلى الأمام، حينما أجاب ضمنيًا على هؤلاء الذين يعدون أمريكا مجتمعًا مريضًا عن طريق التأكيد، إنه على العكس من ذلك "تعد الولايات المتحدة مجتمعًا ديناميًا، متطورًا، وغنيًا، إضافة إلى كونه مجتمعًا ديموقراطيًا بدرجة ما" (٧). وتستمر هذه النغمة الاحتفائية، من خلال توماس بيتجرو الذى يعيد التأكيد على قصة تقدم السود فى الولايات المتحدة، حيث يؤكد أن هناك الآن واحدًا من كل ثلاثة زنوج أمريكيين يمكن تصنيفه سوسيولوجيًا.. على أنه من الطبقة المتوسطة" (٨). ثم يعيد علينا التأكيد على أن العنف العنصرى اليوم، أبعد من أن يكون دلالة على حالة اليأس المجتمعى، حيث يمكن النظر إليه على العكس من ذلك على أنه دليل على تحقق التقدم الاجتماعى السريع"(٩)، ولكننا نتساءل سريعًا من وجهة نظر من؟

ويؤكد لنا أيضًا "رينهارد بندكس" **Reinhard Bendix** على أن كلمات (الحاكم) و(المحكومين) لم يعد لها معنى واضح فى المجتمع الحديث"(١٠).حيث يفترض ذلك، لأن البشر يمارسون الآن "السيطرة من خلال الانتخابات الدورية.. إضافة إلى حقيقة أن كل بالغ له صوت يعد رمزًا للاحترام الذى يقدر من خلاله بوصفه فردًا أو مواطنًا" (١١). ويخبرنا بندكس أن حق الانتخاب قد "اتسع". ويندهش الإنسان حول مدى كون ذلك هو أسلوب طرح الموضوع بواسطة هؤلاء الذين اعتقلوا، وعذبوا، وقتلوا خلال صراع الستينيات من القرن العشرين لمنح السود حق الانتخاب فى الجنوب الأمريكى: هل كان يمكن أن ينظروا إلى ما حدث على أنه توسيع لحق الانتخاب ؟

وقد رسمت فى كل هذه المقالات صورة انتقائية للغاية، وأحادية البعد للمجتمع الأمريكى، وقدمت بصورة مقنعة بواسطة مجموعة من التكنيكات. حيث يمكن للإنسان أن يعتبر كوب الماء الممتلئ فى قسم منه على أنه ممتلئ إلى نصفه، بدلاً من النظر إلى

الكوب على أنه كوب نصفه فارغ، فقد تم وصف الأمريكيين السود على أن ثلثهم ينتمي إلى الطبقة المتوسطة، بدلاً من النظر إلى الثلثين البائسين. هناك بالإضافة إلى ذلك إستراتيجية الحذف الشامل Great Omission، فمن النادر أن يوجد فى هذا المجلد أى شيء عن الحرب، ولا أى أثر يتعلق بالمراجعة التاريخية الجديدة، ولم تظهر كلمة "النزعة الاستعمارية Imperialism" فى كشاف الكتاب، ولا يوجد شيء يتعلق بالعلاقة بين الديموقراطية والوفرة. وأكثر من ذلك فبإمكاننا أن نلاحظ كيف تنسج الأساطير داخل النظرة الكلية للحقيقة الاجتماعية، بعمق وبنظرة خفية، بواسطة البناء الكلى للغة والصياغة التصورية، فحينما يصور الصراع الدامى لتسجيل السود فى الجنوب على سبيل المثال على أنه توسيع لحق الانتخاب، فإننا ندرك أن الهدف هو الترويج الضمنى لرؤية أكثر شمولاً للتغير الاجتماعى وكذلك للبشر.

المنهج بوصفه أيديولوجيا

لا يتم تضمين افتراضات المجال المتعلقة بالإنسان والمجتمع فى داخل بناء النظرية الاجتماعية العينية Substantive فقط، بل فى داخل البناء المنهجى للنظرية كذلك. وتقدم مقالة تشارلز تيلى Charles Tilly عن التحضر – فى المجلد الذى حرره تاكلون بارسونز – حالة تفيد فى توضيح ذلك لكونها تكشف عن الطريقة التى تحتوى فيها طرق البحث على افتراضات المجال، وفى نفس الوقت توضح الأسلوب الذى تؤسس به هذه الطرق الاستعدادات ذات الدلالة السياسية. إذ يشكو تيلى قائلاً" ليس هناك مجتمع لدية نظام للحصر الاجتماعى الذى يساعد على الكشف السريع والموثوق به عن التغيرات فى العضوية التنظيمية، والتنظيم القرابى، والولاء الدينى، أو حتى الحراك المهنى" (١٢). حيث يعد ذلك شيئًا سيئًا من وجهة نظر تيلى من حيث كونه عالما للاجتماع يهتم بإجراء البحوث. ومن ثم فأى نوع من المجتمع هذا الذى يمتلك نظامًا شاملاً وسريعًا ؟ ولا يكل للمعلومات، نظامًا موثوقًا به فيما يتعلق بالبشر فى هذا المجتمع ؟. بالتأكيد سوف يكون فى متناول هذه الأمة – إذا امتلكت ذلك – كل ممكنات الدكتاتورية الكاملة، وبدون شك سوف يرفض تيلى بسرعة مثل هذا المجتمع مثلما أرفضه. ومن ثم فقد فشل تيلى،

مثلما فشل كثير من علماء الاجتماع الآخرين، فى إدراك أن المنهجيات المتبعة فى البحث الاجتماعى تمهد فى الغالب لنزعة فاشية تتعمق باستمرار ويتم رعايتها، وكذلك تمهد أيضًا للاستعداد للكذب على البشر والسيطرة عليهم: وبذلك فهى منهجية تخدع البيروقراطية غير المبالية.

وقد عبر عن ذلك تشيرس أرجيرس **Chris Argyris** (ليس فى المجلد الذى حرره بارسونز بعنوان علم الاجتماع الأمريكى) بقوله "قد يخلق التوافق مع معايير البحث الدقيقة عالمًا يعيش فيه الإنسان، حيث يتم تحديد سلوكه وضبطه، وكذلك تقويمه والتحكم فيه، وتسجيله، أى السيطرة عليه بدرجة تشبه السيطرة على سلوك العمال الذين يعملون فى ظل ظروف خط التجميع الآلى". وبصياغة أخرى، تمهد نظم جمع المعلومات أو طرق البحث عادة لقيام واستخدام أى من نظم السيطرة الاجتماعية. حيث لا يستفاد فقط من المعلومات التى وفرتها نظم السيطرة الاجتماعية، ولكنها – أى طرق البحث ونظم جمع المعلومات – تعد فى ذاتها نظمًا للسيطرة الاجتماعية.

إذ تؤسس كل طريقة من طرق البحث بعض الافتراضات المتعلقة بأسلوب الحصول على البيانات من البشر، وماذا نفعل معهم أو لهم حتى يمكن الحصول على هذه البيانات، وذلك يستند بدوره إلى بعض افتراضات المجال المتعلقة بمن هم البشر وما هى طبيعتهم. وما دامت العلوم الاجتماعية تتبنى نموذج العلوم الطبيعية، فإنها تستند إلى افتراضات المجال التى تنظر إلى البشر على أنهم "أشياء"، ينبغى أن نتناولها ونسيطر عليها، إلى حد كبير بنفس الأسلوب الذى تضبط به العلوم الأخرى مادتها غير الإنسانية: إذ يعد البشر "أشخاصًا" يمكن إخضاعهم لضبط "المجرب" لأغراض ليست هناك حاجة إلى أن يفهموها، أو حتى إلى أن يوافقوا عليها. وعلى هذا النحو سوف ينزلق العلم الاجتماعى بنوع من عدم التبصر إلى ابتياع قطع من المعلومات على حساب الكبرياء والاستقلال الإنسانى.

ويبدو المنهج **Methodology** من إحدى وجهات النظر، بوصفه ذا طبيعة فنية خالصة وخالية من الأيديولوجيا، بافتراض أن المنهج يتصل فقط بطرق **Methods** استخلاص المعلومات الموثوق بها عن العالم. وجمع البيانات، وتأسيس الاستبانات،

وبناء العينات وتحليل النتائج. غير أنه يعد فى الحقيقة شيئًا أكثر من ذلك، لكونه يختلط عادة بالافتراضات ذات الطبيعة الأيديولوجية الواضحة فيما يتعلق بماهية العَالَم الاجتماعى، ومن هو عالِم الاجتماع، وما هى طبيعة العلاقة بينهما.

استقلال البناء الاجتماعى بوصفه أحد افتراضات المجال

ومع ذلك لا يحتوى علم الاجتماع على افتراضات مجال ذات طبيعة أيديولوجية تتعلق بتصوراته المنهجية فقط، ولكنه يحتوى أيضًا على افتراضات المجال التى تتعلق بتصوراته الأساسية فيما يتعلق بطبيعة موضوع البحث، وما هى خصائص المجالات المحددة التى يدرسها. وعلى سبيل المثال نجد أن هناك افتراضًا شائعًا لم ينل حظه من الدراسة فى المقال الذى أسهم به بيتر بلاو Peter Blau فى كتاب علم الاجتماع الأمريكى الذى حرره تالكوت بارسونز، وهو الافتراض الذى يقول "إنه بمجرد أن يصبح التنظيم مكتملاً فإنه يميل إلى أن تصبح له هوية خاصة به تجعله مستقلاً عن البشر الذين أسسوه، أو هؤلاء الذين يشكلون عضويته "[١٣]. برغم أن الدليل الذى قد يتيح لكل التنظيمات الرسمية أن تصبح على هذا النحو يعد دليلاً عاديًا بالمقارنة بنطاق التعميم (الذى توصل بلاو إليه). حيث لا يوجد شئ جديد فى ذلك، سوى الأسلوب الشائع لعلاقة البشر بافتراضات المجال.

وسواء كانت عبارة بيتر بلاو حقيقية فعلاً أو كانت مجرد أحد افتراضات المجال، فالأمر سيان. ويبقى الأهم وجود الاختيار المترتب على ذلك والذى يتعلق بأسلوب النظر إلى هذا الأمر، حيث يوجد اختلاف جوهرى بين نظرة الإنسان إلى استقلال الأبنية الاجتماعية واغترابها عن البشر، وبين نظرته إلى ذلك على أنه مرض شائع ومنتشر ينبغى أن نقف فى مواجهته. فقد أصبح متضمنًا بصورة جوهرية فى الأيديولوجيات المهنية لكثير من علماء الاجتماع المحدثين، الذين عليهم أن يواجهوا، باعتبار عملهم الحرفى، أهمية أن يميزوا بين علمهم وبين العلوم الأكاديمية الأخرى المنافسة، أن لا يؤكدوا – فى أيديولوجيتهم المهنية – على فعالية واستقلال الأبنية الاجتماعية، ومن ثم على تبعية الأشخاص لها، ولكن أن يوافقوا أيضًا على ذلك لكونه مألوفًا بدلاً من طرح

تساؤلات ... : تحت أى ظروف حدث ذلك؟ أليست هذه اختلافات فى درجة خروج الأبنية الاجتماعية عن السيطرة ، ومن ثم فإن لها حياتها مستقلة عن أعضائها؟ وما المسئول عن هذه الاختلافات؟.

وبإيجاز، فإنه ابتداء من افتراض المجال العينى Substantive الذى يعتبر البشر مادة خام لابنية اجتماعية مستقلة، وهو افتراض المجال المنهجى الذى يذهب إلى إمكانية تناول البشر ودراستهم كما تدرس الأشياء الأخرى(*)، يوجد اتجاه تكنوقراطى قهرى فى علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الأخرى، وفى كل مجتمع بالمثل. وهو اتجاه له أهمية اجتماعية كبيرة، وذلك لأنه يعكس بصورة مناسبة عواطف أى صفوة حديثة فى المجتمعات ذات الطبيعة البيروقراطية، تلك التى تنظر إلى المشكلات الاجتماعية بالنظر إلى النموذج التكنولوجى بوصفه نموذجًا موجهًا، أى النظر إلى المشكلات الاجتماعية على أنها مهمة هندسية.

وتوجد افتراضات المجال الخاصة بالتحليل السوسيولوجى متضمنة – صراحة أو ضمنًا – فى مفاهيمه المنهجية الأكثر محورية، وكذلك فى رؤيته الأساسية "للمجتمع" و "الثقافة". حيث تؤكد المتضمنات الأساسية لهذه المفاهيم على الطريقة التى تشكل بها

(*) يقصد بالبعد المنهجى Methdological فى الأبنية الفكرية (النظريات مثلاً) مجموعة المبادئ أو الافتراضات المنظمة لفاعلية البناء النظرى فى إدراك الواقع. ويدخل فى نطاق ذلك عمليات الوصف والتحليل والتفسير (أو التأويل). وتكون هذه المبادئ عادة لصيقة ببناء النظرية. وفى العادة يكون التغير فى المستوى المنهجى للبناء الفكرى محدود للغاية، فتغير البناء المنهجى يعنى تغير فى طبيعة النظرية. وفى هذا الإطار نستطيع القول بأن البناء المنهجى يشكل منطق البناء النظرى (النظرية) فى الإدراك. على خلاف ذلك يعنى الجانب العينى Substantive للنظرية والذى يترجم أحيانًا بالأساسى أو الجوهرى تصور النظرية للواقع فى حالة تجريدها لهذا التصور، وهو يشكل جانب المضمون فى بناء النظرية إذا اتفقنا على المستوى المنهجى الذى يمثل جانب الشكل. وفى العادة يمكن أن يتغير هذا الجانب العينى أو المضمونى بتغير الواقع، وهو يمثل أساس جدل النظرية مع الواقع. وهو إذا تغير لا يغير من بنية النظرية، بل تحاول النظرية استناداً إلى مبادئها المنهجية الثابتة أن تقدم تفسيراً جديداً للواقع الجديد. فإذا أخذنا النظرية الماركسية مثلاً، فإننا سوف نجد أن من مبادئها المنهجية الجدل كضابط للتفاعل بين المتغيرات، وكذلك التناقض الذى يطبع التفاعل بين الطبقات بطابعه، وأولوية البناء التحتى على البناء الفوقى، وغير ذلك من الافتراضات. أما الجانب العينى فيتمثل فى المضمون الذى تتولى النظرية تفسيره، هل هو واقع المجتمع الرأسمالى، أم واقع المجتمع الصناعى، أم واقع المجتمع المتخلف . "المترجم"

الجماعات وتراثها البشر وتؤثر عليهم. ومن ثم ، فإنه نظراً لأن العلوم الاجتماعية قد ظهرت فى عالم علمانى على يد برجوازية صنعت نفسها، وظهرت على سطح المجتمع فى أعقاب الثورة الفرنسية فى القرن التاسع عشر بأوربا، فإن هذه المفاهيم قد تضمنت افتراضاً ضمنياً من افتراضات المجال يؤكد أن البشر قد صنعوا مجتمعاتهم وثقافاتهم كذلك. إذ تميل هذه الرؤية التى تؤكد على فعالية المجتمع والثقافة – إلى البقاء فى نطاق الانتباه الثانوى أو الهامشى فقط لعلم الاجتماع الأكاديمى بدلاً من الوجود فى بؤرة اهتمامه الأساسى.

ويعد تأكيد علم الاجتماع الأكاديمى على قوة المجتمع وخضوع البشر له نتاجاً تاريخياً يتضمن صدقاً تاريخياً كذلك. حيث ظهرت المفاهيم الحديثة عن المجتمع والثقافة فى العالم الاجتماعى الذى أعقب انفجار الثورة الفرنسية، وهو العالم الذى اعتقد البشر أنهم هم الذين خلقوه. حيث كان بإمكانهم أن يشاهدوا ذلك من خلال إطاحتهم بالملوك، إضافة إلى سحبهم الاعتراف بالديانة القديمة. ومع ذلك فقد كان باستطاعة البشر أن يدركوا فى نفس الوقت أن هذا العالم قد خرج عن السيطرة، ولم يعد خاضعاً لأغراض البشر. وعلى هذا النحو، فهو عالم غريب ومتناقض : فهو عالم صنعه البشر، غير أنه برغم ذلك، ليس عالمهم.

وليس هناك مفكر استطاع استيعاب هذه الطبيعة المتناقضة للعالم الاجتماعى الحديث أكثر من روسو. حيث عدّ الإنسان الذى أفسده التقدم الواضح للعلوم والفنون عنصراً أساسياً فى تصوره. فقد افتقد الإنسان شيئاً حيوياً فى غمرة انجازاته العظيمة . بالإضافة إلى ذلك، تكمن هذه الرؤية المتناقضة وراء تصوره للإنسان الذى ولد حراً، ولكنه يحيا الآن فى كل مكان مقيداً بالأغلال: فقد أسس الإنسان المجتمع من خلال عقد حر، غير أنه عليه حينئذ أن يخضع ذاته لمخلوقه.

بذلك تظهر الثقافة والمجتمع بوصفهما تصورات غامضة، أى من خلق الإنسان، وإن كانت لها فى نفس الوقت حياتها وتواريخها الخاصة بها. وقد حاولت التصورات الأساسية للتحليل السوسيولوجى فيما يتعلق "بالثقافة" و "المجتمع" أن تقدم تعبيراً مستمراً عن هذا الغموض. حيث بدأ التحليل السوسيولوجى ينظر إلى كل من المجتمع

والثقافة على أن لهما حياة تنفصل عن حياة البشر الذين أبدعوهما وجسدوهما وأحدثوهما. إذ تؤكد مفاهيم الثقافة والمجتمع ضمنًا أن البشر هم الذين خلقوا العالم الاجتماعى الذى اغتربوا عنه. وعلى هذا النحو، فقد تمت صياغة المفاهيم الأساسية للعلوم الاجتماعية من خلال صدمة ميلاد العالم الاجتماعى، الذى رأى البشر أنفسهم مغتربين عن إبداعاتهم، وحيث شعر البشر أنفسهم بأنهم قد أصبحوا أخيرًا أقوياء وفى نفس الوقت ضعفاء بصورة مأساوية. ولذلك بدأت العلوم الاجتماعية الحديثة تدرك المجتمع والثقافة بصورة عامة بوصفهما موضوعات مستقلة، وجدت لذاتها. ومن ثم أصبحت الثقافة والمجتمع عرضة لأن ينظر إليها كما ينظر لأى ظواهر طبيعية أخرى، وأن لها قوانين خاصة بها، تعمل منفصلة تمامًا عن خطط البشر ومقاصدهم، فى حين أنه يمكن النظر إلى العلوم التى تدرسها بوصفها علومًا طبيعية كأى علوم طبيعية أخرى، ومن ثم اتبعت مناهجها افتراضات المجال المتعلقة بذلك. بعبارة أخرى، ظهر علم الاجتماع بوصفه علمًا طبيعيًا حينما انتشرت فيه عواطف وافتراضات مجال معينة: وحينما شعر البشر أنهم اغتربوا عن مجتمع يعتقدون أنهم صنعوه، ولكنهم افتقدوا السيطرة عليه. وإذا كان البشر فى أوربا قد عبروا ذات مرة عن اغترابهم عن أنفسهم بالنظر إلى الميتافيزيقا والديانة التقليدية، فإنهم قد بدأوا الآن يشعرون بالاغتراب عن أنفسهم من خلال العلم الاجتماعى الأكاديمى، حيث أصبحت النزعة العلمية **Scien-tism**، على هذا النحو، بديلاً حديثًا للديانة التقليدية التى انهارت.

وتستند مفاهيم المجتمع والثقافة، التى تشكل الأساس القاعدى للعلوم الاجتماعية الأكاديمية، إلى رد الفعل الذى حدث كنتيجة للهزيمة التاريخية: تلك الهزيمة التى تتمثل فى فشل الإنسان فى امتلاك العالم الاجتماعى الذى أبدعه. وفى هذا الإطار تعد العلوم الاجتماعية الأكاديمية علومًا اجتماعية لعصر مغترب وإنسان مغترب. ومن هذا المنطق نجد أن المطالبة "بالموضوعية" وإمكانية تحقيقها فى العلوم الاجتماعية الأكاديمية لها معناها المختلف عن المعنى الشائع والمعين لها. حيث لا تعد الموضوعية فى العلوم الاجتماعية تعبيرًا عن وجهة نظر منفصلة وغير عاطفية للعالم الاجتماعى، بل إنها تشكل جهدًا متناقضًا للتكيف مع الاغتراب، والتعبير عن الاستياء الصامت منه.

وعلى هذا النحو، تتضمن التعبيرات الشائعة للعلوم الاجتماعية الأكاديمية، فى جانب منها تكيفًا للبشر مع الاغتراب المنتشر فى المجتمع المعاصر. بدلاً من الجهد الذى يعقد العزم على تجاوزه. وتحتوى المفاهيم المحورية للمجتمع والثقافة كما تستخدمها العلوم الاجتماعية على وجهة النظر التى ترى أن استقلالها وعدم خضوعها للضبط يعتبر حالة طبيعية وعادية، وليست فى جوهرها حالة مرضية. حيث يكمن هذا الافتراض فى قلب الكون القهرى لعلم الاجتماع.

وفى نفس الوقت، يعتبر تكيف العلوم الاجتماعية - برغم ذلك - مع الاغتراب محيرًا ومثيرًا للاستياء. حيث توجد القوى التحريرية المكبوتة لعلم الاجتماع فى هذا الاستياء الصامت. وفى هذا الإطار يعتبر التصور الكلى للإنسان - وهو التصور الذى يدرك جوهريًا بصفته النتاج المنضبط للمجتمع والثقافة - هو التصور الذى يشكل أساس التناقضات الفريدة والميزة لعلم الاجتماع.

وببساطة، لا تتضمن أى من مدارس علم الاجتماع وحدها افتراضات المجال المتناقضة فيما يتعلق بالبشر والمجتمع. بل نجد أن هذه الافتراضات المتناقضة والمتعلقة بالمجال، كامنة فى الطبيعة الأساسية لعلم الاجتماع الأكاديمى بوصفه نظامًا معرفيًا، حيث تعكس هذه الافتراضات بعض العواطف المتعلقة بالعالم الاجتماعى الغريب الذى بدأ فى الظهور خلال القرن التاسع عشر، وحيث تكمن جذور هذه الافتراضات كذلك فى الواقع الشخصى المتناقض الذى اشترك فيه غالبية البشر، الذين شعروا - حينئذ - كأنهم عاشوا فى عالم هم الذين صنعوه غير أنهم لا يسيطرون عليه.

تناقض الاستقلال

حينما يؤكد علماء الاجتماع على استقلال علم الاجتماع - وهو الاستقلال الذى يجب السعى إليه (ومن ثم يمكن تحقيقه) كلية بالنظر إلى معاييره الخاصة، والمتحررة من تأثير المجتمع المحيط - فإنهم بذلك يقدمون شهادة على إخلاصهم للمعتقدات الرشيدة الخاصة بمهنتهم. وبرغم ذلك فهم يتناقضون فى نفس الوقت مع أنفسهم

بوصفهم علماء اجتماع. استناداً إلى الافتراض القوى الشائع والذى يرى أن البشر يتشكلون بواسطة ضغوط محيطهم الاجتماعى بأساليب كثيرة. وعلى هذا النحو فإذا نظرنا ببراءة إلى ذلك، فسوف نجد حيئنذ، أن سعى علماء الاجتماع لتحقيق الاستقلال يحتوى على تناقض بين مطالب علم الاجتماع من ناحية وبين مطالب العقل "والمهنة" من ناحية أخرى.

ويتم إخفاء هذا التناقض، إلى حد كبير - فى واقع الممارسة اليومية، بواسطة علماء الاجتماع الذين يفترضون ازدواجية الحقيقة، إذ نجدهم يدركون أن سلوكهم مختلف ضمنياً عن سلوك هؤلاء الذين يدرسونهم. حيث يخفى هذا التناقض من خلال الاستعانة بالافتراض السوسيولوجى الذى يؤكد أن البشر يتشكلون بواسطة الثقافة والبناء الاجتماعى، وذلك حينما يدرس علماء الاجتماع البشر الآخرين، بينما نجدهم يستعينون ضمنياً بالافتراض الذى يؤكد أن البشر هم الذين يخلقون ثقافتهم، حينما يفكر علماء الاجتماع فى أنفسهم. وتتمثل المقدمة الملائمة لعالم الاجتماع الذى يطالب باستقلال علمه فى تأكيده على أنه متحرر من الضغوط الاجتماعية الأساسية، تلك التى لها تأثيرها حينما يفكر فى الآخرين من البشر. ويشير عالم الاجتماع، بفاعلية، إلى افتراضاته المجالية المتناقضة بقوله : إنهم مرتبطون بالمجتمع، ولكننى متحرر منه.

وعلى هذا النحو، يحل عالم الاجتماع التناقض بين افتراضاته المتناقضة عن طريق تقسيمها، وتطبيق كل قسم على جماعات أو أشخاص مختلفين، بعض هذه الافتراضات لنفسه ورفاقه، بينما يطبق بعضها الآخر على مبحوثيه. حيث يتضمن هذا التقسيم صورة للذات وصورة للآخر، يفترض أنهما تختلفان تماماً بعضهما عن بعض ومن ثم ينبغى تقييمهما بصورة مختلفة، إذ ينظر إلى الذات ضمنياً على أنها نوع من الصفوة، بينما ينظر إلى الآخر على أنه نوع من الجماهير.

ويتمثل أحد أسباب هذا التقسيم فى انتهاك الافتراض السوسيولوجى المحورى الذى يتعلق بالتأثير القوى للمحيط الاجتماعى لمعنى الواقع الشخصى بالنسبة لعالم الاجتماع. فهو يدرك بنوع من اليقين الداخلى أن سلوكه ليس محتم اجتماعياً بأى شكل، بينما تعد حرية الآخرين الذين يدرسهم أحد جوانب واقعهم الشخصى فقط

وليس واقعه. ومن ثم فحينما يفترض عالم الاجتماع أن سلوك البشر محتم اجتماعياً، فإنه لا ينتهك معنى واقعه الشخصى، ولكن واقع الآخرين الشخصى فقط.

وتشير هذه الازدواجية المنهجية التى يحافظ من خلالها عالم الاجتماع على وجود مجموعتين من المؤلفات - الأولى لدراسة البشر العاديين، بينما يلجأ إلى الثانية حينما يفكر فى ذاته - إلى أحد الأساليب الشائعة التى يقوم من خلالها الواقع الشخصى لعالم الاجتماع بتشكيل ممارساته النظرية والمنهجية. حيث لا يمكن تأكيد الاعتقاد بأن عالم الاجتماع قادر فى ممارساته اليومية، على إصدار مئات من القرارات الرشيدة بصورة كاملة. كاختبار قضايا البحث، وتحديد المجالات الجغرافية، وصياغة الأسئلة، وإجراء الاختبارات الإحصائية، وتحديد طرق سحب العينات. حيث ينظر عالم الاجتماع إلى هذه القرارات على أنها قرارات فنية حرة، بل وينظر إلى نفسه على أنه يؤدى دوره من خلال نوع من التكيف المستقل مع المعايير الفنية، بدلاً من النظر إلى ذاته بكونه مخلوقًا يتشكل بواسطة البناء الاجتماعى والثقافة. فإذا وجد أنه قد أخطأ الطريق، فإنه ينظر إلى نفسه على أنه قد ارتكب "خطأ". وهو الخطأ الذى لا يعد نتيجة لأى ضرورة أو حتمية اجتماعية، ولكنه خطأ وقع بسبب الجهل الذى يمكن تصحيحه، أو بسبب افتقاد الفكر الصحيح، أو بسبب عدم التدريب الدقيق، أو بسبب التقدير المتسرع.

وحينما يظهر عدم الاتساق أمام انتباه الباحث، فإنه سوف يسلم بأن سلوكه يتأثر بواسطة القوى الاجتماعية كذلك. وعلى سبيل المثال سوف يسلم بإمكانية وجود شيء كعلم اجتماع المعرفة، أو علم اجتماع ؛ علم الاجتماع الذى يمكن أن يوضح أن سلوك عالم الاجتماع يتأثر اجتماعياً. وفى العادة نجده يسلم بهذه القضايا بصورة مبدئية. وفى هذا الإطار فإن تسليمه يعد اعترافًا يحسد عليه، حيث تم التسليم بها بهدف تحقيق الاتساق، وإن كان هذا الاعتراف لا يتسق مع مشاعره فيما يتعلق بالحرية أو الواقع الشخصى وذلك لكونه اعترافًا غير مقنعاً بالنسبة له بوصفه عالمًا للاجتماع. ولكونه، بإيجاز، لا يلعب دوراً فى أسلوبه المعتاد فى التفكير فيما يتعلق بعمله اليومى.

ويوجد أسلوب آخر للابقاء على هذا التناقض من خلال استخدام مناهج مضللة للذات. أعنى تلك التى تضلل عالم الاجتماع عن ذاته. إذ نجد أنه كلما كانت هذه

المناهج أكثر دقة وتنتمى إلى "علوم راسخة"(*) كلما قلت احتمالية إدراك عالم الاجتماع لنفسه بوصفه متضمنًا فى بحثه، وكلما قلت احتمالية إدراك نتائجه على أن بها بعض المتضمنات المتعلقة بذاته. ونظرًا لأنه ليس مفروضًا على عالم الاجتماع أن يرى أن لبحثه علاقة بحياته، فإنه يكون أكثر استعدادًا للتأكيد على مجموعة مختلفة من الافتراضات المتعلقة به.

وبتحديد أكثر تميل مناهج "العلم الراسخ" إلى تبسيط تعقد المواقف الاجتماعية بحثًا عن تأثير عدد محدود من المتغيرات المحددة ذات الطابع الصورى الخالص، تلك التى لا يمكن قياس فاعليتها بواسطة الفحص المباشر، وتتطلب لقياسها أدوات خاصة تستخدم فى ظل ظروف محددة. وهو ما يعنى أن "المتغيرات" التى يدرسها علماء الاجتماع لا وجود لها بالنسبة للبشر العاديين، لكونهم لا يرونها حينما يحاولون فهم أنفسهم. وبذلك تؤسس مناهج العلوم الراسخة فجوة واضحة بين ما يتناوله عالم الاجتماع بوصفه عالمًا للاجتماع وبين ما يواجهه (مثل الآخرين) بوصفه شخصًا عاديًا يعيش وجوده، وحتى إذا قام بإجراء دراسات فى نطاق علم اجتماع المعرفة، على سبيل المثال كأن يحاول أن يستكشف من خلالها تأثير "المكانة الطبقية" أو "الجماعات المرجعية" أو "مستويات الدخل" على الأنشطة الفكرية، فإنه من السهل بالنسبة له أن يشعر أنه يتحدث عن أى شخص آخر، أو ربما عن عالم اجتماع آخر، وليس عن ذاته أو عن حياته.

وتعمل وظيفة مناهج العلوم الراسخة على توسيع الفجوة بين ما يدرسه عالم الاجتماع وبين واقعه الشخصى. وحتى لو افترضنا أن ذلك سوف يساعد فى تأكيد الموضوعية وتخفيض مستوى التحيز فإنه من المحتمل أن يكون ذلك على حساب إضعاف وعى عالم الاجتماع بذاته. وبعبارة ما، تبدو المعادلة وكأنها: كلما كانت المناهج دقيقة كلما كان عالم الاجتماع أكثر تبلدًا، وكلما كانت معطياته المتعلقة بالعالم الاجتماعى صادقة، كلما كانت معرفته بذاته أقل عمقًا.

(*) يقصد بالعلم الراسخ High Science ، العلوم الطبيعية التى استكملت أبنيتها الفكرية من حيث امتلاكها لعناصر العلم الثلاثة النظرية والمنهج أو الإجراءات المنهجية، ثم المجال الواقعى الذى تتولى دراسة ظواهره موضع الاهتمام. وقد شكلت العلوم الطبيعية مصدر إلهام للعلوم الاجتماعية الحديثة من حيث كونها قد أتبعت مناهجها فى دراستها للظواهر الاجتماعية التى اهتمت بها فى مختلف المجالات . "المترجم"

إذ ينبغى أن يتحقق توازن واضح بين الاهتمام باستقلال عالم الاجتماع وبين الأساليب التى يؤثر بها محيطه الاجتماعى على عمله. غير أننا إذا لم نتحدث عن ذلك بأسلوب يساعد عالم الاجتماع على إدراك هذا المحيط على أنه يتعلق به، فإنه لن يدرك ذاته أبدًا فى إطار هذا المحيط . ومع ذلك فحينما يتم تنشيط هذه المسألة بنوع من الحساسية تجاه أهمية الواقع الشخصى لعالم الاجتماع، فإن ذلك يمكن أن يقوده إلى النظر إلى المجتمع على أنه ليس غريبًا عليه أو خارجيًا بالنسبة له، ولكن على أنه يتشكل من خبرته اليومية وممارساته المألوفة. إذ يؤدى الاهتمام بواقعه الشخصى إلى الإصرار على الأهمية الاستثنائية لمعظم الخبرات اليومية لعالم الاجتماع. بحيث يمكن أن يقود ذلك إلى الاهتمام بنسيج خبراته الذى يمكن معرفته، بدلاً من الاهتمام بمجموعة قليلة من المتغيرات المنتقاة والمحددة فنيًا. إذ يساعد الوعى بنسيج الواقع على إدراك "المتغيرات" بوصفها موضع خبرة ذاتية وهو ما يساعد على تنظيمها من أجل فهمها فهمًا ذاتيًا. فليس عالم الاجتماع هو ما يأكله، ولكن ما يراه وينجزه ويريده فى كل يوم، من خلال كل أنشطته التى يؤديها فى الصباح وفى الظهيرة وبالليل، سواء أكان عالمًا للاجتماع أم لا. ومن ثم فلكى نفهمه، ونفهم واقعه الشخصى، فإن علينا أن نكتشف أسلوب حياته، مثلما نكتشف أسلوب عمله.

وفى محاولة الاستشهاد ببعض الأمثلة الفردية القليلة: فإنى أعرف بعض علماء الاجتماع الذين يعدون أنفسهم علماء اجتماع نبلاء. وهم يستثمرون طاقات كبيرة ليس فى عملهم فقط، ولكن فى أسلوب حياتهم الشامل. أعرف أحدهم الذى يبدأ يومه بتناول الإفطار فى شقته الفخمة، ثم يرتدى سترة التدخين الخاصة به، ثم يرجع إلى سريره حيث يقرأ ويكتب كما يفترض بصفاء أملس حتى الظهيرة، ثم يذهب إلى الجامعة - حسب عادته التى لا تتغير - ، وأنا أسجل هذه الأمور بدون أى تبسيط، وينبغى أن أضيف إلى ذلك اعتقاده أيضًا فى بعض الآراء الراديكالية نسبيًا فيما يتعلق بقيمة ثورات الفلاحين. كما أنى أعرف أيضًا بعض علماء الاجتماع الآخرين الفلاحين، والذين يقومون بتربية الماشية، ويسكن معظمهم فى الضواحى، ولدى الكثير منهم أماكن للإقامة الصيفية، وكثير منهم يقوم بأسفار مكلفة لمتابعة هذه المناشط. ويبدو أن معظم علماء الاجتماع الذين أعرفهم لديهم اهتمام محدود بالثقافة، ونادرًا ما تراهم فى

صالات عـرض الأعمـال الفنيـة Galleries، أو يرتادون الحفـلات الموسيقية Concerts أو المسارح(*).

ولعلماء الاجتماع مثل كل البشر الآخرين - حياتهم الجنسية كذلك، حيث يمكن أن يكون لذلك دلالته الفكرية. فهم يتميزون فى وفائهم بطابع التهور ومعظمهم يتحمل المشاق حتى النهاية مع الزوجات الذين راقبوهم خلال المرحلة الجامعية، بينما يمارس الأخرون التعدد المتعاقب للزوجات (**). والقليل منهم يمارس الجنسية المثلية، وهم فى الغالب متوترون بسبب إنشغالهم بمخاطر الافتضاح فى عالم يتميز "بالاستقامة". وهذا كله ليس هامًا من وجهة نظرى. ولكن حتى هذا البعد الجنسى الذى قد يبدو بعيداً عن نطاق عمل عالم الاجتماع، فإنه بطريقة ما يتصل به ويؤثر فيه. وعلى سبيل المثال لدى انطباع قوى وإن كان غير مؤيد بالوثائق. إنه حينما يغير علماء الاجتماع اهتمامات عملهم وقضاياهم وأساليبهم، فإنهم يغيرون أيضًا زوجاتهم أو خليلاتهم. ومرة ثانية، فبرغم أنى لا أعرف سبب حدوث ذلك. فإننى أعتقد أيضًا أن بعض الكليات المشهورة فى علم الاجتماع الأمريكى، تبدو أنها - من حيث البشر الذين تخرجوا منها،

(*) ظهر طراز من أعضاء هيئة التدريس ذوى الأصول الريفية ممن يسعون إلى تأسيس مدخرات من أى اتجاه أو قناة، من خلال التقتير وضغط انفاقاته استناداً إلى راتبه الضئيل، أو من عائد مؤلفاته، أو حاصل أجره من الدروس الخاصة التى يسعى بها وراء طلابه وطالباته. ثم يوجه هذه المدخرات لتربية الماشية فى الريف مسقط رأسه - وليتها ما سقطت - فهو يبحث عن الأمان الاقتصادى من خلال ثقافتين، حيث يدخر ويحقق دخلاً بآليات السياق الحضرى الذى يعيش فى إطاره الآن وييسر له ذلك، ويستثمر بقيم القرية وثقافتها، ولا صلة لكل ذلك بالعلم والبحث فيه . "المترجم"

(**) يبدو أن الصورة التى يقدمها ألفن جولدنر تتجانس فى خطوطها العامة مع ما يحدث فى الواقع المصرى، حيث يوجد قدر كبير من السلوكيات التى تقع إطاره . تتصل بهذه الصورة. فمثلاً يوجد الاستاذ المعجب بنفسه والذى يلاحق جنسيًا تلميذاته. أو الذى يستعرض نفسه أمام إناثه، يتحرك فى حياته بسيكلوجيا بائعة الهوى، الدليل على ذلك ضبط الكثيرين فى قضايا أو وقائع جنسيه، وإذا كان بعضهم قد ضبط، فليس ذلك سوى قمة جبل الثلج العائم.

هناك أيضًا عدد كبير من الأساتذة تزوج من تلميذاته، كأنه يدخل المحاضرة الجامعية ليس لتقديم أفكاره لطلابه ولكن لكى ينتقى من بين الجميلات وبنات العائلات الثرية، ومن الطبيعى أن يستفيد فى ذلك من مناهج البحث وآلياته، فى عمليات الانتقاء والفوز بالزوجه التى قد تدفع به إلى حراك اقتصادى أو اجتماعى أو مهنى أو سياسى، ومن الطبيعى أنه سوف يدفع مقابلاً لذلك، أليس هذا هو منطق تنظير التبادل . "المترجم"

أو الأساتذة الذين ساعدوا على تعليمهم وتخريجهم - ذات طبيعة "ذكورية Masculine أساساً، بل حتى طبيعة ذكورية متطرفة Studsy فى روح الجماعة. بينما يبدو آخرون من كليات أخرى، أكثر أنثوية Feminine فى سلوكهم الشخصى، وفى حساسيتهم وشعورهم الأكثر رقة، حسبما يشهد بذلك عملهم.

وأعرف أن بعض علماء الاجتماع يشاركون بفاعلية فى أنشطة البورصة، حيث مارسوا ذلك لفترة طويلة. ومن ثم نجدهم حين يجتمعون مع بعضهم، فإن كل منهم سوف يخبر الآخر بنوع من الفخر عن المكاسب التى حصل عليها أخيراً، أو يتحسر أمامه عن الخسائر التى منى بها. وقد يقوم بتمرير إشاعة يتم تداولها عن الصفقات المحتملة. وفى بعض الأحيان نجدهم - بوصفهم ليبراليين - يحققون مغانم من الحروب التى يشجبونها. وهم كذلك يهتمون كثيراً بالشخص الذى كون ثروة بسبب كونه عالم اجتماع. ويتحدثون عن قدر المال الذى حصل عليه شخص لينقل شخصاً من جامعته القديمة إلى جامعة جديدة(*).

ويهتم كثير من علماء الاجتماع أيضاً بالسلطة السياسية، وبأن يكونوا على مقربة من أصحاب السلطة. فلم يكن الأكاديميون وحدهم هم الذين شكلوا مخزوناً إحتياطياً لمركز كيندى للشئون الحضرية Kenedy Center of Urban Affairs . ولم يكن علماء جامعة هارفارد وحدهم هم الذين ربطوا تدرجهم المهنى بالمكاسب السياسية فى السنوات السابقة على الانتخابات الأمريكية فى عام ١٩٦٨ . فقد علق البعض

(*) يبدو أن هذه أمراض تصيب نسبة غالبة من علماء الاجتماع أينما وجدوا، حيث إننا إذا بحثنا فى تواريخ الحياة الاقتصادية لأى منهم فسوف نجد أن الكثيرين منهم بدأوا مناضلين اقتصادياً من مواقع الشريحة الدنيا للطبقة الوسطى أو حتى الطبقة الدنيا، والآن إذا نظرنا إلى أوضاعهم فسوف نكتشف أنهم قد أنجزوا حراكاً اقتصادياً يتجاوز مسافة الحراك العلمى الذى تمكنوا منه، بل ويصل إلى أضعاف أضعافه. حيث نجد غالبيتهم الآن من أصحاب العقارات التى لا يمكن أن تكون فقط نتيجته لعوائدهم المهنية المحدودة.

ومن ثم فنحن نسمع همساً - ندعو الله أن يظل ذلك على مستوى الافتراض والظن - عن الذين يحصلون على الأموال بشيكات، أو نقداً أو عيناً لتمرير رسائل الماجستير والدكتوراه أو تحريرها. أو الذين يحصلون على رشاوى - أحياناً بقيم ذهبية - للتعيين فى بعض الوظائف الجامعية، أو لترقية الآخرين أكاديمياً لمستويات أعلى، وأحياناً يكون الجنس أحد آليات الصعود والترقى المهنى. حيث يشكل وجود هؤلاء أحد آليات تشويه سمعة الجماعة العلمية لعلم الاجتماع . "المترجم"

آمالهم على انتخاب روبرت كيندى، وحينما تم اغتياله. لم يكن الأمر بالنسبة لهم مأساة قومية فقط. ولكنه كان كارثة مهنية كذلك. إذ يتضمن اقترابهم من السلطة اقترابهم كذلك - وبنفس القدر - من الثروة، الثروة التى تمول البحوث. وإذا قلنا العكس، أى البحوث من أجل الثروة، فإنه من الطبيعى أن توجه إلينا - برغم ذلك - الاحتجاجات حيث يرتبط ذلك بتحقيق إضافات ذات قيمة لمكانتهم المهنية ودخلهم الشخصى.

وليست الأحداث العامة الكبيرة، والأشياء البعيدة والأشمل هى وحدها التى تجذب علماء الاجتماع، بل نجد أيضًا أن الأشياء الغريبة والصغيرة هى التى تحدد إيقاع حياتهم اليومية الأكاديمية: حيث التآمر البيزنطى حول رئاسة الأقسام، وحيث الضغط إلى أعلى وإلى الأمام من أجل الترقية، والبقاء قريبًا من أصحاب المراكز العالية - الذين كانوا ذات يوم رفاق دراسة - والاستعراض اليومى أمام شباب الباحثين، الذين مازالت عقولهم لم تتشكل بعد من أجل التمرغ فى إعجابهم أو الغضب عند جحودهم وعدم تقديم هذا الإعجاب، بالإضافة إلى مقارنة عدد الطلاب المسجلين لديهم فى الفصل الدراسى بمن سجلوا عند الآخرين، عند بداية كل فصل دراسى. برغم التظاهر بأنهم لا يهتمون بأمور تافهة كهذه. وكذلك المتابعة الدقيقة لمن دعى الآخرين إلى حفلة فى منزله والشكوى من عدم دعوته(*).

(*) يسعى بعض أساتذة الاجتماع فى مصر سعيًا محمومًا إلى أن يصبحوا رؤساء أقسام وعمداء، وربما وراء مناصب جامعية أعلى داخل الجامعة أو خارجها، ويحيكون المؤامرات، ويبتدعون الأساليب السوية والمنحرفة ليصلوا إلى هذه المناصب، وليبقوا فيها أطول فترة ممكنة، ولو بالتآمر، ولو على غير رضى الآخرين من زملائهم. ويمكن أن نفسر ذلك بأمرين، الأول أنهم فى الغالب ضعفاء وفاسدون من الناحية الأكاديمية ومن ثم يصبح المنصب هو الآلية الوحيدة لتغطية هذا الفساد والضعف والحفاظ على بعض احترامهم ومكانتهم داخل الجماعة الأكاديمية، والثانى أنهم لا يسعون إلى هذه المناصب بغية الإصلاح وتطبيق برامج وتوجهات خاصة بهم، ولكنهم يستخدمون هذه المناصب لاستثمارها إما مهنيًا لمزيد من الترقى والاقتراب إلى الوظائف الأعلى، وهو ما يعنى قفزًا قويًا إلى الأمام وإلى أعلى فى الفضاء الخارجى، عل ذلك أن يعوض حالة الفراغ العلمى والأكاديمى الداخلى، إضافة إلى أنه يمكن استثمار هذه المكانات والمراكز اقتصاديًا لصالحهم أو لصالح أبنائهم، بطرق عديدة وإن كانت فاسدة فى الغالب. غير أن ذلك لا يمنع من وجود بعض الشرفاء الذين ننحنى لهم احترامًا، والذين يشعرون أن هذه المناصب تشكل عبئًا على اهتماماتهم الأكاديمية.

هناك بعض ثان من الأساتذة الذين يستعرضون أنفسهم، من خلال بعض السلوكيات الأنثوية لإثارة إعجاب طلابهم، وإن كان الله قد خلقهم ذكورًا. حيث يشعر الأستاذ بالانتشاء حينما يحيطه العدد الكبير من =

حيث تشكل هذه الأمور، وأمور أخرى لا حصر لها، المادة اليومية لدنيا عالم الاجتماع، التى من المحتمل أن لا تختلف كثيراً عن عوالم أخرى. وفى الحقيقة فإنه من المستحيل تماماً أن نتخيل بشراً يهتمون كثيراً بالعالم ولا يتأثرون به، كما يفعل علماء الاجتماع. ومن الخيالى أن نعتقد أن عمل الإنسان سوف يكون مستقلاً عن حياته، أو أن حياته سوف لا تكون متناسبة مع عمله. حيث تساعد المادة اليومية لحياة عالم الاجتماع على تكامله مع العالم كما هو، وفضلاً عن ذلك فإنها تجعل من هذا العالم، وبالأصح قضاياه الأساسية مصدراً للإشباع. فهو العالم الذى يتحرك فيه عالم الاجتماع إلى الأمام وإلى أعلى، بنجاح متزايد، إلى دهاليز السلطة، يصاحب ذلك اعترافاً عاماً به، واحتراماً متنامياً له، إضافة إلى الدخل وأسلوب الحياة الذى يتماثل بصورة متزايدة مع أسلوب حياة الشرائح الاجتماعية المتميزة والمترفة (وإذا كان شاباً تكون له توقعاته الواضحة). وبإيجاز، فقد أصبح علماء الاجتماع يمتلكون حصة حقيقية فى المجتمع.

وتزود خبرتهم الشخصية بالنجاح تصورهم عن المجتمع الذى تحقق فيه ذلك، بالعواطف الملائمة. لكونها تلون واقعهم الشخصى باعتقاد كامن يتعلق بتحقيق الفرص فى إطاره، وفى حيوية الحالة الراهنة. ومع ذلك فإن عمل عالم الاجتماع يقربه – فى نفس الوقت – من المعرفة المباشرة بالمعاناة. ونتيجة لذلك تتصارع حالة الرضاء والموافقة الناتجة عن النجاح الشخصى لعالم الاجتماع مع ما يراه ويدركه بوصفه عالماً للاجتماع.

=

تلاميذه. ويشعر بالنشوة حينما يرى أن عيونهم تلمع إعجاباً به – ولو عن زيف – والويل كل الويل لمن لم يلتحق بحلقة الإعجاب، أو حاول الفرار إلى حلقة أخرى. هذا السلوك لا يختلف كثيراً عن ساقطة تستعرض نفسها لكى يعجب الآخرون بمفاتنها، وليس هناك شىء أكاديمى، أو علمى يتخلل ذلك، بيد أن هذا لا يمنع أيضاً من وجود بعض الأساتذة الشرفاء، الذين يدركون جيداً معنى وقداسة رسالتهم الأكاديمية ويسعون عن دأب لإعداد جيل واعد وواع من الباحثين، استناداً إلى معايير موضوعية وبعيداً عن مشاعر الإعجاب والافتتان الشخصى.

وهناك بعض ثالث من الأساتذة، يحاول تأكيد أستاذيته من خلال الادعاء بإقبال الطلاب عليهم، بخاصة طلاب الدراسات العليا، حيث نجدهم يركضون وراءهم لاصطيادهم والإشراف عليهم، والفريسة الضعيفة تصبح صيداً لا يستطيع الإفلات. ويعدون العدد الكبير من الطلاب مؤشراً للأستاذية، وهى فى الحقيقة أستاذية رثة وضعيفة، وخلال ذلك تحدث سلوكيات كثيرة وإن كانت متردية فى غالبها، بيد أن ذلك لا يمنع من وجود أستاذية حقيقية لها جاذبيتها العلمية ولها شموخها الأكاديمى كذلك. "المترجم"

ولا يمكن اعتبار هذا الصراع، أو التوتر عرضياً أو مصادفة، ولكنه يعد نتيجة حتمية لدور عالم الاجتماع المتناقض فى هذا العالم. إذ يعتمد تقييم عالم الاجتماع لعالمه الاجتماعى بدرجة أساسية على طبيعة مشكلاته، ومن ثم حاجته الملحة للأفكار والمعلومات التى تساعده فى التغلب عليها. وعلى هذا النحو تنمو الفرص الشخصية لعالم الاجتماع كلما تعمقت أزمة مجتمعه. ومن ثم تربطه جهوده الأساسية لإنجاز واجباته الاجتماعية، والدراسات التى كوفئ عليها، والمكافآت التى حصل عليها بالحالة الراهنة، الأمر الذى يجعله مغترباً عن إدراك مشكلات المجتمع الذى يعيش فيه. ومع ذلك فإن وعيه بهذه المصاعب يتحدد إلى حد كبير من منظور طموحاته الشخصية التى تحققت. وبهذا المعنى لا تعكس مشكلات المجتمع إحساس عالم الاجتماع بالفشل الشخصى، حيث ينظر إلى هذه المشكلات من خلال العدسات الملطفة للواقع الشخصى، والتى تدرك أن النجاح ممكن فى هذا المجتمع.

وفى الغالب يجد التوتر القائم بين واقع النجاح الشخصى لعالم الاجتماع وبين وعية المتحقق مهنياً بالصعوبات أو المشكلات المجتمعية تصريفاً له من خلال الليبرالية السياسية، حيث تعتبر الليبرالية هى الأيديولوجيا التى تيسر للفرد البحث عن التغير فى المجتمع برغم بقائه بعمق فى إطاره، أو فى الحقيقة لصالحه. بذلك تعد الأيديولوجيا الليبرالية النظير السياسى لدعوة عالم الاجتماع المعاصر المطالبة بالاستقلال. حيث تعد الليبرالية هى السياسة التى تميل نحوها الأيديولوجيا المهنية المتفق عليه والمتعلقة باستقلال علم الاجتماع.

وفى النهاية ينبغى أن يسلم نقد أيديولوجيا استقلال علم الاجتماع – وبالمثل نقد الليبرالية – بأنها تلعب دورها "كفرملة Brake" تقف فى مواجهة الاستيعاب الكامل لعالم الاجتماع فى مجتمعه. إذ تتضمن أيديولوجيا الاستقلال القبول الجزئى بالمجتمع، ولكنها أفضل كثيراً من الأيديولوجيا التى تفرض الخضوع الكامل له. وفى هذا الإطار يعتبر "الاستقلال" الصيغة "الجبانة" لفعل "المقاومة". وهى تعنى، مثل الأيديولوجيا الليبرالية ؛ الموافقة على النسق، والعمل فى إطاره، مع محاولة الحفاظ على مسافة بعيداً عنه. وينبغى أن يوضح نقد أيديولوجيا الاستقلال، ماذا يعنى الاستقلال فى الممارسة الواقعية، حيث يتضمن ذلك قدراً من التناقض فى الادعاءات الأساسية لعلم الاجتماع

ذاته. ومن ثم فإن مثل هذا النقد لا يكون أكثر عدلاً، إذا أكد فقط على أن استقلال عالم الاجتماع يعد خرافة. لأن أيديولوجيا الاستقلال ما تزال المثال القادر على تنظيم العلاقة بين عالم الاجتماع والمجتمع، حتى ولو استحال تحقيق هذا المثال بصورة كاملة (مثل كل المثل الأخرى). وعلى العكس من ذلك، تتمثل المشكلة فى أن الناجحين من علماء الاجتماع، والذين يقودون حياة مترفة فى ظل الحالة الراهنة، هم الذين يعبرون فى الغالب بنوع من التملق الكلامى فقط، عن أيديولوجيا استقلال علم الاجتماع، برغم أنهم صراحة لا يعملون وفق إمكانياتها التى يمكن تحقيقها.

واستناداً إلى أحد المنظورات يعتبر التأكيد على قيمة الاستقلال نوعًا من الإصرار على أن القصة التى يحكيها عالم الاجتماع يجب أن تكون قصته. وأنها يجب أن تصبح تحديداً لما يعتقد فيه ويلتزم به. وبذلك يعتبر استقلال علم الاجتماع، فى أحد أشكاله، إصراراً على الأصالة. وهو يشير إلى أنه إذا لم يستطع الإنسان أن يقول "الحقيقة كاملة"، فإنه يجب على الأقل أن يناضل لكى يقول ما يعتقد أنه حقيقة. وقد يكون ذلك هو أكثر اقتراب من "الموضوعية" يمكن أن نحققه داخل نطاق الافتراض الليبرالى. وعلى أية حالة، يمكن أن تقدم المطالبة باستقلال علم الاجتماع دعمًا لهؤلاء الذين يعتقدون أنه يمكن أن يوجد – بل والآن – قدر من الاستقلال أكبر مما نجده حاليًا إذ تضفى المطالبة بالاستقلال على الأقل الشرعية على الجهود التى تستهدف التعرف الأكثر على الواقع المادى الذى يشكل جزءًا من البيئة اليومية لعالم الاجتماع. لأنها تطالبه: بضرورة أن يكتشف ما يحد من استقلاله أو استقلال فعل، ويجعله أو يجعل عمله أقل مما ينبغى. حيث يمكن أن يقودنا هذا النوع من التحليل إلى معرفة المتضمنات الأشمل لما يفعله عالم الاجتماع فى العالم، إضافة إلى توسيع نطاق وعيه الذاتى.

ومن ثم لا يستهدف نقد أيديولوجيا استقلال عالم الاجتماع، أن نفضحه، بل أن نواجهه بضعفه وغموض مهنته. وأن نستثير وعيه الذاتى. ليس هدف النقد أن نشكك فى جهوده من أجل الاستقلال، ولكن أن نساعد على تحقيق هذه الجهود بصورة كاملة عن طريق تعميق الوعى بالقوى الاجتماعية التى تخترق عالم الاجتماع وتحيط به، وقد تدمر مثله.

الهوامش

(١) M. Polonyi, Personal Knowledge (New York: Harper & Row, 1964).

(٢) Stephan C. Pepper, World Hypotheses : A study in Evidence (Berkeley : University of California Press, 1942.

(٣) Charles E. Osgood, George Susi, and Percy Tannenbaum, The Measurment of Meaning (Urbana : University of Illinois Press, 1957).

(٤) See J.T. Sprehe, "The Climate of Opinion in Sociology : A Study of The Professional Value and Belief Systems of Sociologists" (Ph. D. Dissertation, Washington, January 1967).

(٥) American Sociology, T. Parsons (Ed). (New York: Basic Books, 1968).

(٦) S.M. Lipset, "Political Sociology" in Parsons, American Sociology, P.159.

(٧) American Sociology, P. 237.

(٨) Ibid., p. 263.

(٩) Ibid., p. 270.

(١٠) Ibid., p. 278.

(١١) Ibid., p. 279.

(١٢) Charles Tilly, "The Forms of Urbanization" in Parsons, American Sociology, p. 77.

(١٣) Peter Balu, "The Study of Formal Organization", in Parsons, American Sociology, p. 54.

الفصل الثالث

الثقافة النفعية وعلم الاجتماع

بدأت الفترة الحديثة لعلم الاجتماع - وهى الفترة التى بدأت بظهور تالكوت بارسونز Talcott Parsons فى الولايات المتحدة فى نهاية الثلاثينيات من القرن العشرين - بنقد مقصود لنظرية الاتجاه النفعى. مع أن المذهب النفعى لم يكن فقط نظرية الأكاديميين والفلاسفة، ولكنه كان يعد أيضًا عنصرًا محوريًا فى الثقافة اليومية لمجتمع الطبقة الوسطى. ومن ثم فلم تكن القضية الأشمل هى نقد النظرية النفعية بل نقد الثقافة النفعية المنتشرة والتى تشكل تربتها الواقعية. حيث يعتبر ذلك هامًا بالنسبة لفهم تالكوت بارسونز وعلم الاجتماع الغربى خلال كل مراحل تطوره، ابتداءً من بداية القرن التاسع عشر وحتى الآن فى صورته الماركسية أو الأكاديمية على السواء. إذ يعتبر علم الاجتماع الغربى وسيظل - بأساليب عديدة - استجابة للثقافة النفعية. وعلى ذلك ، قبل استكشاف علم الاجتماع الغربى، فإننى سوف أفحص بإيجاز الثقافة النفعية التى استجاب لها علم الاجتماع، والطبقة المتوسطة التى تعتبر الحامل التاريخى لهذه الثقافة.

الطبقة المتوسطة والثقافة النفعية

مع تزايد تأثير الطبقة المتوسطة فى القرن الثامن عشر، برزت المنفعة بوصفها المعيار الاجتماعى المسيطر. ونهتم هنا بالمذهب النفعى ليس على أنه فلسفة خالصة، ولكن على أنه جزء من الثقافة اليومية والشعبية للطبقة المتوسطة، حيث أدى ظهور هذه الثقافة إلى قيام ثورة فى نسق القيم الذى يحكم بواسطته الآن على الأدوار الاجتماعية للبشر.

ويمكن تتبع هذا التطور تاريخيًا حتى قيام النظام الإقطاعى الذى ولدت من رحمة الطبقة المتوسطة، وكذلك إلى "النظم القديمة" التى تمردت عليها هذه الطبقة لتحقق ولادتها. وقد استوعبت الطبقة المتوسطة بداخلها العامة **Commeners** ومن ثم فقد أصبحت هويتها ذات طبيعة راسبة أو سلبية فقط، من الناحية الاجتماعية والقانونية، حيث عينت هذه الهوية لكل البشر الذين ليسوا قساوسة أو رجال دين، وليسوا نبلاء، وليسوا عبيداً كذلك. وبتزايد حجم الطبقة المتوسطة، اتسعت مكانتها لكى تضم تنوعًا هائلاً من الظروف وأساليب الحياة، حيث ضمت بداخلها السيد وخادمه، المصرفى وصانع الأحذية.

وقد عكست هذه الهوية ذات الطبيعة الراسبة والسلبية الظهور التاريخى للطبقة المتوسطة بوصفها شريحة تتمفصل سببيًا بالبناء الإقطاعى الذى ركز نسقه التشريعى وعناصره الإستراتيجية – الفلاح أو قن الأرض والسيد الإقطاعى – حول العلاقات المتبادلة بالأرض. وفضلاً عن ذلك، فقد كانت أنشطة الطبقة المتوسطة غير متلائمة أيضًا مع الاهتمام الدينى الأساسى بالنسبة لكنيسة القرون الوسطى والمتعلقة بخلاص الأرواح، بل كانت فى الحقيقة على خلاف مع القيم الدينية التى تدعو إلى الزهد الدينوى. ذلك يعنى أن الطبقة المتوسطة كانت فى كل الأحوال بعيدة عن جوهر الثقافة الإقطاعية، ومن ثم فقد طورت بالتدريج ثقافة وحياة خاصة بها، توازت مع الثقافة والحياة الاقطاعية، وإن كانت قد احتمت ببعدها وعزلتها النسبية فى المدن التى ظهرت حديثًا.

وبسبب حياة الطبقة المتوسطة، كما كانت حينئذ، إلى جانب الاهتمامات المتميزة للثقافة المسيحية والنظام الإقطاعى، ونظرًا لأنها ليس لها مكان ثابت ومشرف فى إطارها، لم تقدر الصفوات الإقطاعية أسلوب حياة هذه الطبقة، وإن سمحت بها بسبب نفعها الواضح. حيث لا وجود محدد للطبقة المتوسطة من وجهة نظر النظام الاجتماعى المستند إلى الكيانات الاجتماعية حينئذ، فهى لا شىء من الناحية الاجتماعية. ولذلك يتساءل إبى سايير **Abbé Sieges**، ما هى الطبقة المتوسطة؟ ثم يجيب بأنها "لاشىء" وإن كانت تريد أن تصبح "شيئًا ما". ومن وجهة نظر النظام الإقطاعى لم ينصب الاهتمام عل ماهية الطبقة المتوسطة، ولكن على ماذا تفعل: أى ما هى الخدمات والوظائف التى

تؤديها. ومع ذلك، فإنه بمرور الزمن أصبحت الطبقة المتوسطة تفخر بذاتها استنادًا إلى منفعتها الواضحة، ثم بدأت تقيس قيمة الشرائح الاجتماعية الأخرى من خلال منفعتها أو افتقادها لهذه المنفعة. وقد دارت العجلة دورة كاملة حينما تبنت الجماعات الأخرى معيار المنفعة الخاص بالطبقة المتوسطة وأضفت عليها نوعًا من التقدير. ومن ثم فقد أصبحت المنفعة الكاملة مدعاة للاحترام والتقدير، بدلاً من مجرد كونها أساسًا لضمان القبول والموافقة.

وقد تطور معيار المنفعة الخاص بالطبقة المتوسطة أثناء حوارها ضد المعايير الإقطاعية والادعاءات الأرستقراطية "للنظم القديمة" حيث كان هناك اعتقاد بأن حقوق البشر تشتق من ملكيتهم، أو طبقتهم، أو مولدهم، أو بدنتهم وتتحدد بواسطتها. بإيجاز بواسطة من هم وليس بواسطة ما يفعلونه. حيث خلعت الطبقة المتوسطة الجديدة – على النقيض من ذلك – تقديرًا عاليًا على ملكات ومهارات وطاقات الأفراد الذين ساهمت فى تحقيق مهامهم وإنجازاتهم الفردية. وفى هذا الإطار يتضمن معيار المنفعة الخاص بالطبقة المتوسطة ضرورة أن تتناسب المكافآت مع عمل البشر وإسهامهم الشخصى. حيث أصبح هناك اعتقاد فى تحديد فائدة البشر من خلال سيطرتهم على المركز الذى يشغلونه أو العمل الذى يؤدونه أو السلطة التى فى حوزتهم، كبديل لكون مركزهم هو الذى يحدد عملهم أو يمنحهم امتيازاتهم.

ولذلك بدأت الطبقة المتوسطة فى القرن الثامن عشر تحكم على البالغين وأدوار البالغين بالنظر المنفعة التى تنسب إليهم. ولذلك فقد أعلن سابيز عشية الثورة الفرنسية "لنقض على النظم ذات الامتيازات، فالأمة ليست صغيرة ولكنها عظيمة... من المؤكد أن الطبقات صاحبة الامتيازات غريبة على الأمة بسبب عدم نفعها الذى لا يفيد فى شىء". وهنا نجد أن سابيز يفكر إلى حد كبير فى الطبقة الأرستقراطية بالطبع، التى، برغم نمو مصالحها التجارية، ما زالت ترفض عمومًا السعى الدائم من خلال العمل، أو من خلال المهن المدنية وليست الدينية، والتى إذا لم تفتقر، لا تعمل فى العادة حتى فى إدارة ممتلكاتها. وقد اتهم جناح اليعاقبة **Jacobin Wing** الأكثر حماسًا بين الثوار أغنياء الطبقة المتوسطة بحصولهم على الرشاوى الأمر الذى كانت له خطورته القومية، وأيضًا لأنهم أصبحوا بصورة مؤكدة "عاطلين" لا نفع لهم. ومع بداية القرن التاسع عشر اتفق

قليل من المثقفين مع فلوبرت Flaubert حينما أكد أن عقيدة البرجوازية تتمثل فى ضرورة أن يبنى الإنسان ذاته... ينبغى أن يكون الإنسان مفيداً... ويجب أن يعمل الإنسان.

فإذا نظرنا إلى الطبقة المتوسطة الصاعدة بالنظر إلى أسلوب ظهورها بالنسبة لكل المهتمين بذلك، فإن تأكيدها المتزايد على المنفعة يعد قبل كل شىء محاولة لتغيير الأسس – ومن ثم الجماعات – التى ينبغى أن تتاح لها الفرص العامة والمكافآت. وبذلك تضمنت "المنفعة" معنى يستفاد منه – فى سياق اجتماعى يتضمن مجموعة معينة من العلاقات الاجتماعية – فى الإطاحة بالأرستقراطية من مركز الصدارة. وأيضاً لإضفاء الشرعية على مطالب الطبقة الوسطى الصاعدة وهويتها الاجتماعية، وفى هذا الإطار يتضمن معيار المنفعة ضرورة توزيع المكافآت ليس على أساس المولد أو الهوية الاجتماعية الموروثة، بل على أساس القدرة والطاقة التى تتجلى فى إنجازات الفرد. ولقد كان ذلك مضاداً للنزعة التقليدية، وأيضاً للنزعة المؤكدة على العزوة ، ولصالح الإنجاز والفردية كذلك. حيث تضمن ذلك تأكيداً على ما يفعله الفرد، وليس على هويته، أو مولده، وبذلك عدت كل الكيانات أو الهويات الاجتماعية، من وجهة نظر الطبقة المتوسطة لا قيمة لها، ومن ثم لم تعد صالحة لأن تكون أساساً لأى ادعاءات ذات قيمة. فما هو موجود الآن هم الأفراد فقط، حيث نجدهم "مواطنين" متماثلين فى كونهم مزودين أساساً بنفس "الحقوق الطبيعية"، وسوف يحكم عليهم بنفس المنطق وبالنظر إلى مجموعة القيم الواحدة.

وقد كان من الطبيعى أن يرتبط المذهب النفعى بتوسيع النزعة الشاملة Universal-ism . وبعبارة أخرى نظر إلى قيمة المنفعة الخاصة بالطبقة الوسطى، وبالمثل قيمها الأخرى، بوصفها يمكن أن تنطبق على كل البشر، أى على كل الذين من المتوقع أن تكون لهم منفعة. وفى هذا الإطار اختلف بناء قيم الطبقة الوسطى بصورة واضحة عن بناء القيم الإقطاعية أو الأرستقراطية، التى أكدت – أى قيم الطبقة الوسطى – على ضرورة التزام الجماعات والطبقات المختلفة باعتناق القيم المختلفة والملائمة لها . ومن ثم فلم يكن من المتوقع أن تصبح امتيازات والتزامات الأرستقراطية هى التزامات وامتيازات العامة، وحسبما لاحظ ذلك سيزار جرانا Cesar Grana بقوله "تعد البرجوازية

هى أول الطبقات الحاكمة فى التاريخ التى يمكن أن تتبنى الطبقات الأخرى قيمها، وبهذا المعنى، تعد الثقافة البرجوازية بحق هى الثقافة الديموقراطية الأولى"(١).

وفى نفس الوقت الذى وسعت فيه النفعية نطاق النزعة الشاملة، فإنها خلعت الطابع الشخصى عن الفرد كذلك. فمن خلال إبرازها الاهتمام العام بنفع الفرد، نجدها قد ركزت على أحد جوانب حياته الفردية، وهو الجانب الذى له علاقة ليس بتفرد الشخص، ولكن الذى له علاقة بإمكانية مقارنة الفرد بالآخرين. من حيث كونه أدنى أو أعلى منهم. ومن ثم أصبحت النزعة النفعية للبرجوازية ذات طبيعة فردية ولا شخصية. وبرغم كل حديث للبرجوازية عن "حقوق الإنسان" ذات الطبيعة الشاملة، فإنها نظرت إلى البشر على أن لهم قرابة مع الأشياء الأخرى، حيث يحكم على الجميع عمومًا بالنظر إلى نفعهم ، أى بالنظر إلى نتائج عملهم.

ولأن البرجوازية قد ظهرت من خلال النضال ضد النبلاء، فقد أصبحت أيديولوجيا المنفعة فى جانب منها مفهومًا راسبًا، حيث أصبحت المنفعة كل ما ليس نبولة. فإذا نظرنا إلى المنفعة على أنها نقيض النبالة، فإن الأشخاص النافعين يصبحون هم الذين لا تدور حياتهم صراحة حول قضاء وقت الفراغ والتسلية، ولكنهم الذين يعملون فى أدوار اقتصادية روتينية، وينتجون من خلالها خدمات وسلع قابلة للبيع فى السوق. وقد نظرت الطبقة المتوسطة إلى ذاتها بأنها طبقة نافعة، لأنها تدرك نفسها من ناحية من حيث كونها طبقة نافعة، ولأنها طبقة منتجة وليست مستهلكة كطبقة النبلاء، ومن ناحية أخرى، لأن ما تنتجه يحتاجه الآخرون. وعلى هذا النحو أكدت الطبقة الوسطى أن مصالحها لا يمكن أن تتحقق فى عزلة عن تحقق مصالح الآخرين؛ فالإنسان يصبح مفيداً لأنه يؤدى عملاً.

ومن الواضح أن مفهوم المنفعة يتضمن وجود السوق الذى يستطيع البشر من خلاله شراء ما يحتاجون إليه، والذى ينتج فى إطاره آخرون ما يحتاجه البشر. حيث توجد جذور الثقافة النفعية فى الخبرة بالأسواق والوصول إليها من أجل الحصول على السلع والخدمات. ذلك يعنى أن تقدير الإنسان أو الفعل بالنظر إلى فائدته أو نفعه، سوف يعنى أننا نقيمه بالنظر إلى "نتائجه" التى تشكل موضع اهتمام محورى

بالنسبة لاقتصاد السوق مقارنة بالاقتصاد الزراعى. حيث يعد الاقتصاد الزراعى اقتصاداً مكتفياً بذاته، حيث يقوم بالإنتاج والاستهلاك نفس البشر، وفى ظل إدارة واحدة، بينما توجد فجوة فى اقتصاد السوق بين الإنتاج والاستهلاك. وبينما نجد فى الاقتصاد الزراعى أن البشر والحاجات التى يجب أن يشبعها الإنتاج مستقرة ومعروفة نسبيًا بواسطة ـ المعايير التقليدية، فإننا فى اقتصاد السوق نجد أن "الانتاج الزائد" Over production من المحتمل أن يشكل مشكلة أساسية، وذلك لأن الإنتاج يوجه إلى جماعة – متغيرة ومتقلبة – من المستهلكين المجهولين والذين لا يمكن السيطرة نسبيـًا عليهم، إذ لا يعرف المنتج البشر الذين سوف يكونون قادرين على شراء ما ينتجه(*) . ومن ثم لا تتمثل مشكلته ببساطة فى تعبئة الموارد، ولكن فى حساب النتائج المحتملة لقراراته. إذ يجب بالنسبة لاقتصاد السوق أن نحسب مقدمـًا وبدقة النفقة التى سوف تعود من الإنتاج، ومن ثم يصبح على الإنسان أن ينتظر ليحدد مدى الحاجة إلى إنتاج أشياء معينة، بحيث يصبح إنتاجها مجزيـًا بالنسبة للمنتج. "فالنوايا الخيرة" ليست كافية فى اقتصاد السوق للقيام بفعل معين. حيث تصبح النوايا والأفعال، فى سوق لا يمكن السيطرة عليه، صادقة بالنظر إلى نتائجها فقط. ولما كانت هذه النتائج غير محددة بصورة مؤكدة، فإن ذلك يجب أن "يؤخذ فى الاعتبار". ذلك يعنى أن نشأة الثقافة النفعية وانتشارها قد مهد للانتقال من الاقتصاد الزراعى إلى اقتصاد السوق، وإلى ظهور الطبقة الاجتماعية التى ارتبطت أقدارها بالسوق، والتى اتجه استعدادها، حينئذ، نحو حساب النتائج والمتتاليات.

(*) تختلف نظرة الاقتصاد الحرفى والصناعى والتكنولوجى إلى السوق والمستهلك حيث يحدد الإنتاج فى الاقتصاد الحرفى المستهلك سلفًا، بحيث تشكل السلعة علاقة موضوعية بين ذوات متفاعلة، لكن المنتج والمستهلك يعرف كل منهما الآخر معرفة واضحة. بينما فى الاقتصاد الصناعى لا يعرف المنتج مستهلكًا بعينه ولكن جماعة من المستهلكين لها خصائصها المحددة، ومن ثم يقدم لها إنتاجًا يتناسب مع ثقافتها وأذواقها. وفى المقابل قد يعرف المستهلكين مجموعة من المنتجين كذلك . على خلاف ذلك نجد أن الإنتاج فى الاقتصاد التكنولوجى هو إنتاج بالجملة، لا يوجه نحو مستهلك بعينه، ولكن يوجه إلى الأسواق، ومن خلال الدعاية والإعلان يتم تعبئة المستهلكين لاستهلاكه. ومن ثم نجد أن بحوث التسويق والإعلان والدعاية هى التى تحدد أسواق الاستهلاك عادة، بل وجماهير المستهلكين الذين قد لا يكونون معروفين سلفًا . "المترجم"

من المحتم حينئذ أن تفرض الثقافة النفعية تأكيدًا كبيرًا على المكسب والخسارة، على النجاح أو الفشل، وليس على النية التى تشكل مسار فعل الشخص. أو على مدى توافق نيته مع القواعد السائدة أو نموذج الثروة. وبغض النظر عن حسن الإعداد لفعل معين – أعنى إعداده للتوافق – فإن هذا الفعل قد يفشل فى تحقيق عائد ملائم من خلال اقتصاد السوق. وفضلاً عن ذلك، فإننا إذ نظرنا إلى التوافق مع القواعد القائمة بوصفها أساس الحكم على الأفعال والأدوار، فإن ذلك قد يعطى الأولوية لادعاءات النبولة التى، على خلاف ادعاءات الطبقة المتوسطة، تلقى قبول وموافقة التقاليد.

وفضلاً عن ذلك، فقد تصادمت الثقافة النفعية بصورة واضحة مع المسيحية، التى تعد نوعًا من "الأخلاق المتعمدة" والتى تحكم على البشر والأفعال من خلال توافق نواياهم مع الأخلاق القائمة. وبذلك كانت النزعة النفعية المتنامية للطبقة المتوسطة متنافرة مع التصور المسيحى للأخلاق، بوصفه تصورًا توافق عليه القوى الغيبية. وفى هذا الإطار أكد البارون دى هولباخ **D. Hobach** خلال عصر التنوير على الواجبات التى لا تنتج عن أوامر من الله، ولكن عن طبيعة الإنسان ذاته. وقد وافقت معظم الفلسفات على تعريف تو سانت **Toui Ssant** للفضيلة بوصفها "الوفاء بالالتزامات التى يمليها العقل". فمثلاً لا يجب أن يؤذى الإنسان الآخرين، ليس لأن ذلك تحرمه المبادئ الأخلاقية الموسوية **Mosaic** أو القاعدة الذهبية **Golden Rule**، ولكن لأنه ليس من الحصافة أن تفعل ذلك. وعلى هذا النحو قلصت المسيحية المرض (الذى لا نهاية له) والذى يقضى على الحياة. ومن ثم فلم يندهش الكثير حينما أعلن نيتشه **Nietzche** فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر، أن الله قد مات.

ومادامت المنفعة تحدد بالنظر إلى نتائج الأفعال، فإن المنفعة تعد أمرًا محتملاً، وقد تختلف نسبة إلى الزمان والمكان. ومرة أخرى، فإن ما يعد مفيدًا، يعد كذلك بالنسبة إلى الشىء الذى يصبح نافعًا له. إذ تعد الأشياء نافعة فى علاقتها بأشياء أخرى فقط، أى بالنسبة "لغاية" محددة. ذلك يعنى أن هناك ميلاً قويًا داخل المذهب النفعى نحو التأكيد على النسبية. ومن ثم فبينما كان الفيلسوف جون لوك ينظر إلى

"السعادة" بوصفها تشكل معياراً واحداً وشاملاً للأخلاق، فإننا نجده قد أكد أيضاً على أنه "من النادر تعيين مبدأ واحد للأخلاق، أو قاعدة واحدة يعتقد أنها تحدد الفضيلة... إلا وكان هذا المبدأ أو هذه القاعدة تزدرى فى مكان آخر بواسطة أسلوب حياة آخر لجماعات كاملة من البشر! تحكمهم آراء عملية وقواعد حياة تختلف عن نظائرها عند الآخرين".

ومن وجهة نظر الثقافة النفعية، لم يعد مقياس الفعل معياراً متعالياً فوق البشر، بل أصبح يتكون من البشر أنفسهم ومن طبيعتهم، إذ يصبح للأشياء نفع فى علاقتها بالبشر، بمصالحهم وسعادتهم. ذلك يعنى أن تقييم البشر والأشياء بالنظر إلى نتائجهم، أننا نقيمهم بالنظر إلى نفعهم لتحقيق فائدة ما، وليس بالنظر إلى طبيعتهم فى ذاتهم، أو لأنهم - من جانبهم - قد يعدوا أنفسهم خيرين. إذ لاتعد الأشياء خيرة أو شريرة فى ذاتها، ولكن بالنظر إلى النتائج المقبولة التى تنتج عنها. ومن ثم يستطيع بنيامين فرانكلين **Benjamin Franklin** أن يبرهن على أن النشاط الجنسى المفرط ليس سيئاً، لأنه يعتمد فى معناه على مدى انسجامه مع صحة الإنسان وسمعته. وتأكيد برنارد دى ماندفيل **Bernard de Mandeville** بالمثل فى مؤلفه "بدعة النحل **Fable of the Bees** فى ١٤١٧" على أن السلوك الذى يختلف صراحة مع الأخلاق التقليدية المحددة، على سبيل المثال، الجشع والإسراف، قد يشكل الأساس الأول للرخاء الاقتصادى.

وإذا كانت الثقافة النفعية قد أكدت على تقييم النتائج، سواء كانت متوقعة أو قائمة بالفعل، فإن محور اهتمامها يبدأ فى الانتقال من الحكم الأخلاقى إلى الحكم المعرفى الإدراكى. ومن ثم يتم تجاوز السؤال المتعلق بكون الفعل صحيحاً فى جوهره، بواسطة الجهود المتزايدة لتقدير الفعل بالنظر إلى نتائجه، أى بواسطة الجهود التى تحدد طبيعة النتائج المتوقعة أو القائمة. حيث أصبحت التساؤلات الخاصة بالسلوك الإنسانى ذات طبيعة واقعية **Factual** بصورة متزايدة أكثر من كونها موضوعات ذات طبيعة أخلاقية. ومن خلال هذا المنطق اعتقد الفيلسوف ديفيد هيوم **David Hume** بأنه لا يمكن استنباط الأخلاق من العقل بصورة مسبقة، ولكننا يمكن أن نصل إليها استقرائياً من خلال رؤية ومعاينة نتائج السلوك، ومن ثم إرساء الأسس للفصل بين الحقائق **Facts** والقيم **Values**، بين القضايا الإمبيريقية والقضايا الأخلاقية، كما تجسد ذلك على سبيل المثل

فى أفكار كانت Kant الذى قال " من وجهة النظر النقدية.. قد نجد أن كل من مذهب الأخلاق ومذهب الطبيعة صادق فى مجاله".

لكل هذه الأسباب المتنوعة، فإننا نعتقد أن بالمذهب النفعى ميلاً كامنًا لتضييق مجال الأخلاق، فى مقابل توسيع الأهمية المنسوبة للحكم المعرفى الخالص؛ وإضعاف مصداقية الأخلاق الموجهة بالنيات كالمسيحية، فى مقابل اختيار مسارات للفعل وفق أسس مستقلة عن الملاءمة أو عدم الملاءمة الأخلاقية، وعلى اعتمادها الموجه نحو المستقبل على نتائج لم تتحقق بعد، ويعنى التنازل عن الحكم الأخلاقى وتأخيره أن نجعله ثانويًا بالنسبة للحكم المعرفى. وبإيجاز، تمتلك الثقافة النفعية ميلاً لتجاهل القيم الأخلاقية القائمة والانحراف عنها، برغم أن هذه القيم الأخلاقية يباركها الدين والتقاليد. ويعد ذلك فى جزء كبير منه ما كان كارك ماركس يريد أن يوحى به حينما أكد أن "البرجوازية، قد لعبت تاريخيًا، دورًا ثوريًا للغاية.. فقد وضعت نهاية للنظام الإقطاعى والأبوى وللعلاقات الرعوية... لقد أُغرقت العواطف الصوفية للحماس الدينى، والحماسة الفروسية، والعواطف التى تسعى للمحافظة على القديم فى المياه الباردة للحساب الأنانى. لقد حُولت القيمة الشخصية إلى قيمةً للتبادل... ونُزعت عن كل مهنة أية هالة ترتبط بها، أو أية نظرة مصحوبة بالتقديس لها".

وبصياغة القضية بطريقة دوركيمية أخرى، فإننا نجد أن لدى الثقافة النفعية للبرجوازية استعدادًا داخليًا أو "طبيعيًا" نحو "الأنومى" أو اللامعيارية الأخلاقية، حيث ينتج هذا الاستعداد - من بين أشياء أخرى - عن الطبيعة الأساسية لالتزاماتها وتأكيداتها. ولا يرجع سبب ذلك فقط إلى تخلى البشر عن مبادئهم الأخلاقية فى المجتمع البرجوازى. لأن طبيعته التنافسية تدفعهم إلى عدم الاهتمام بالأساليب الملائمة أخلاقيًا، وإلى استخدام أى وسائل كافية لتحقيق النجاح، ولكنه يرجع إلى أن اهتمامهم بما هو "نافع" فى كل مجالات الحياة يقودهم أساسًا إلى الاهتمام المبدئى والمحورى بنتائج أفعالهم، ومن ثم يجعلون الأحكام الأخلاقية ثانوية بالنسبة للمسائل المستندة إلى الحقائق فيما يتعلق بالنتائج، وحينما يركز البشر فى إطار الثقافة النفعية على النافع، فإنهم بذلك لا يتخلون عن ضميرهم الحى بل يجعلونه ممتثلاً لمتطلبات مبادئهم الأخلاقية.

ويمكن توضيح هذه القضية بالإشارة إلى تحليل روبرت ميرتون Robert Merton لمصادر الأنومى فى المجتمع. حيث يلاحظ أنه حينما "ينتقل التأكيد الثقافى من الإشباعات الناتجة عن المنافسة ذاتها، إلى الاهتمام المحدد بنتائجها، فإن الضغط الناتج عن ذلك يؤدى إلى انهيار البناء المنظم. ومع إضعاف الضوابط النظامية يحدث اقتراب من الموقف الذى يؤكد عليها الفلاسفة النفعيون خطأ على أنه الموقف النموذجى للمجتمع، وهو الموقف الذى تعد الحسابات المتعلقة بالامتيازات الشخصية والخوف من العقاب هى الوسائل المنظمة "للتفاعل الاجتماعى"(٢).

ويعد الاهتمام الشامل بالنتائج التى أشار إليها ميرتون هو الخاصية المميزة للثقافة النفعية، حيث لا يعتبر ذلك تشويهًا للمجتمع النفعى ولكنه يشير إلى تأكيده الثقافى العادى. وعلى هذا النحو، فإذا نظر الفلاسفة النفعيون إلى ذلك بصفة عامة بوصفه مجتمعًا نموذجيًا كما يقول ميرتون، فإن قضاياهم النظرية تعد بذلك انعكاسًا للظروف المميزة بصورة متزايدة لمجتمعهم البرجوازى.

ولا يشير القول بضرورة تقييم الفعل بالنظر إلى نتائجه إلى الأسلوب الذى ينبغى أن تقيم به هذه النتائج، وهو ما يعنى ضرورة تمييز الثقافة النفعية باعتبار أن وجهة نظرها تؤكد بإصرار على نتائج الأفعال بدون تأكيد مناظر على المعايير التى سوف تقيِّم هذه الأفعال ذاتها بالنظر إليها. حيث تكمن الغايات النهائية صراحة فى الوعى الثانوى. وذلك يعنى أنه برغم أن الأشياء تصبح نافعة فقط بالنظر إلى هدف ما، فإن الهدف ذاته ليس موضع خلاف أو مشكوك فيه. ذلك يفرض تساؤلاً يتعلق بطبيعة الظروف التى من المحتمل أن يحدث ذلك فى إطارها؟ فمن ناحية قد يحدث ذلك حينما يكون هناك شعور بأن الأهداف التى ننتقيها ونسعى لتحقيقها هى أمور خاصة، بعيدة بقدر ما عن الجدل والنقد العام، وذلك لاعتقاد الفرد أنه أفضل حكم على مصالحه، وما يستحق أن يسعى إليه استنادًا إلى مبدأ : (دعه يعمل، دعه يمر). حيث يفترض السماح لكل شخص بأن يسعى وراء الأهداف التى اختارها، وأنه ليست هناك معايير عامة للتقدير أكثر أهمية من حق كل شخص فى السعى لتحقيق مصالحه، وفضلاً عن ذلك، فإن ذلك يتضمن الاعتقاد فى التناغم الأساسى بين مصالح البشر.

ويمكن النظر إلى غايات الفعل أيضًا على أنها معينة، لأن المذهب النفعى يفترض أنها ينبغى أن تكون واضحة بدرجة ما "لكل ذى صاحب عقل سليم". ذلك يحدث حينما نشعر بوجود بعض الأساليب التى تتماثل من خلالها الغايات الواقعية المختلفة والمتنوعة، فإذا كانت متماسكة، فإنه لا تكون هناك حاجة لتقديرها أو التمييز بينها. ومن ثم لن تكون هناك مشكلة فى ترتيبها أو الاختيار من بينها، ومن ثم فقد يصبح هناك اهتمام بسيط يتعلق بالتحديد الواضح للمعايير الأخلاقية التى يمكن بواسطتها تحقيق ذلك. بالإضافة إلى ذلك فإنه يمكن النظر إلى غايات الفعل على أنهما معينة مسبقًا حينما يوجد شىء أو أشياء عديدة يمكن أن تيسر تحقيق عدد كبير من الغايات المختلفة – أعنى حينما تكون هناك بعض الأشياء، التى لها إلى حد كبير منافع "شاملة". ويعتبر هذان الشرطان هما بالتحديد الشرطان اللذان تحققا فى اقتصاد السوق.

ويمكن النظر إلى كثير من الغايات الواقعية على أنها متماثلة أساسًا، لأنها كلها من أجل البيع فى السوق ومن ثم فكلها لها ثمن. وفى اقتصاد السوق يوجد شىء يتيح الامتلاك المألوف لعدد كبير من الغايات الواقعية المختلفة، ويتمثل ذلك فى النقود. حيث تعد النقود ذات منفعة شاملة فى مجتمع الطبقة المتوسطة، إذ يؤدى امتلاكها إلى أن تصبح الأشياء المرغوبة ليست صعبة المنال، ولكن يمكن شراؤها بسهولة. وفى ظل هذه الظروف لا تكمن المشكلة فيما يريد الإنسان أو ينبغى أن يسعى للحصول عليه، ولكن فى مدى امتلاك الإنسان للنقود التى يستطيع بواسطتها شراءها. وهنا يصبح الشىء النافع هو الشىء الذى يجلب المال.

وتوجد منفعة أخرى ذات طبيعة شاملة بالنسبة لمجتمع الطبقة المتوسطة وهى المعرفة. فلكى يقدر الإنسان نتائج الفعل ينبغى عليه أن يعرفها، ومن أجل أن يتحكم فيها فإن عليه أن يستفيد من العلم والتكنولوجيا. ومن ثم ، فإننا نجد أن المعرفة والعلم فى الثقافة النفعية تتشكلان بواسطة تصورات أدائية قوية. وحسبما قال الكس توكفيل **Tocqueville** إنه بدافع الحصول على الثروة "فإن الشعب الديموقراطى يكرس ذاته للمناشط العلمية" ومع ذلك يوجد قدر من الاختلاف بين مختلف أقسام الطبقة المتوسطة حول التأكيد المتعلق بهذين الشيئين اللذين لهما منافع شاملة. إذ تميل الأقسام الثرية فى الطبقة المتوسطة إلى التأكيد على أهمية المال، بينما من المحتمل بدرجة أكثر أن

تؤكد الأقسام المهنية والمتعلمة فى الطبقة المتوسطة على المعرفة، والتعليم الذى يتيح هذه المعرفة(٣).

وحينما أؤكد على تركيز النزعة النفعية للبرجوازية على أهمية تقدير نتائج الأفعال، فإننى لا أقصد بالطبع الإيحاء بأن الثقافة النفعية خالية من أية التزامات أخلاقية مطلقة، حيث تركيز الاهتمام على فعل ما هو "صحيح" لذاته، ولكن التركيز بدلاً من ذلك على الضغوط التى يولدها الاهتمام البرجوازى بالمنفعة ضد مثل هذه الالتزامات الأخلاقية. وفى الحقيقة تهتم البرجوازية الصاعدة فى بعض الأحيان بالأخلاق منفصلة عن المنفعة، حتى تصل بهذا الاهتمام إلى مستوى التقوى **Piety** . وفى الغالب نجد أن الصورة العامة للبرجوازية تؤكد بصدق تام على الاتحاد الصريح بين الأخلاق والمنفعة. ولذلك قال ليبوريللو **Leporello** وهو الرمز الذى جسد به بودلير **Baudlaire** البرجوازية الجديدة. بضرورة أن تكون "بارداً، ومعتدلاً، وعادياً، وأن لا تتحدث عن شىء سوى الفضيلة والاقتصاد، وهما الفكرتان اللتان ربط بينهما بصورة طبيعية". وفى الغالب تقبل المبادئ الأخلاقية للطبقة الوسطى كثير من الالتزامات التى تؤكد عليها الأخلاق التقليدية. وفى هذا الصدد لا يكمن ما هو جديد فيها فى وجود عناصر عقيدية فردية جديدة فقط فى المبادئ الأخلاقية، ولكن فى أن أولوياتها وجوانب تأكيدها – وبخاصة فيما يتعلق بالأسبقية التى تعطى لمعيار المنفعة – تخلع على المبادئ الأخلاقية ككل ترتيباً جديداً. بحيث يبدو الأمر كما لو أن التحذير الثانوى الذى أطلقته الكنيسة فيما يتعلق بالاقتصاد قد ارتفع ليتعادل مع القاعدة الذهبية **Golden Rule** والعدل، والخير والرحمة، إن لم يكن له أسبقية عليها.

وقد قدمت الطبقة المتوسطة الفرنسية فى واحد من أعظم إنجازاتها العامة "إعلان حقوق الإنسان والمواطن"، الذى حددت من خلاله مبادئها الأخلاقية. حيث أكدت فى هذا الإعلان إلى جانب أمور أخرى، أن البشر أحرار ومتساوون فى حقوقهم، وأن لهم حقوقًا أساسية فى الملكية والأمن ومقاومة القهر وأن لهم حقوقًا طبيعية فى أن يفعلوا أى شىء دون مساس بالآخرين، وأن التجريم يتم بواسطة القانون فقط، وفى هذا الإطار يستطيع الإنسان أن يفعل أى شىء لا يحرمه القانون؛ وأنه يفترض أن يكون البشر أبرياء إلى أن تثبت إدانتهم؛ وأن للبشر الحق فى التواصل الحر بشأن الآراء والأفكار،

وأن يتحدثوا ويكتبوا ويطبعوا بحرية كاملة، وأنه لا يمكن حرمان البشر من ملكيتهم، لأنها مقدسة وغير قابلة للانتهاك إلا بتصديق من القانون وبالتعويض عنها مقدماً. وبتأكيد "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" على ضرورة استثناء كل أنواع التمييز الاجتماعى وعلى المنفعة المشتركة، فإننا نجده يشير إلى المنفعة بوصفها قيمة أخلاقية بالنسبة للطبقة المتوسطة وليست مجرد معيار براجماتى.

وفى النهاية يفترض فكر الطبقة المتوسطة أخلاقًا "طبيعية" وهى الأخلاق التى تشكل أخلاق المنفعة جوهر إدراكاتها المحورية. ومن ثم فقد بدأ هذا الفكر، حينئذ، بتوتر أساسى. فنظراً لأنه يؤكد على محورية المنفعة، فإننا نجده يؤكد على ضرورة أن يهتم البشر أنفسهم بنتائج أفعالهم. غير أنه بإدراكه للبشر أن لهم حقوقًا طبيعية أساسية، فإنه يفترض أن للبشر حقوقًا جوهرية كذلك، لا تستند مصداقيتها على نتائج الأفعال. وطالما أن البشر يكشفوا فى الغالب عن اهتماماتهم الأكثر إلحاحًا عند بداية ونهاية اتصالاتهم، فإنه من الملاحظ أن من بين العبارات الأولى "لإعلان حقوق الإنسان" التأكيد على المنفعة، ومن بين عباراته الأخيرة التأكيد على حقوق الملكية. وبذلك يكشف البناء الأساسى "لإعلان حقوق الإنسان" عن البناء المتناقض لأخلاق البرجوازية، الذى تحده المنفعة من جانب والثروة من الجانب الآخر.

لقد افترضت صراحة وجود ميل فطرى لاهتمام الطبقة المتوسطة النفعى بالنتائج للقضاء على أية أخلاق تطالب بالتكيف مع القواعد بوصفها قواعد أخلاقية؛ وبإيجاز يوجد فى المذهب النفعى ميل مستمر لدى الأخلاق البرجوازية للانجراف إلى حالة الأنومى اللامعيارية. فمن جانب تعد "المنفعة" ترشيداً ضعيفًا وخافيًا للجشع والقابلية للفساد والسعى المحموم لتحقيق المصالح الخاصة. غير أن المنفعة، تعد فى جانب آخر كذلك إدراكًا قويًا وتمسكًا صادقًا بالأخلاق البرجوازية ذاتها. إذ يشعر البرجوازى فى الغالب بالالتزام الأخلاقى بضرورة أن يكون نافعاً. ويتضح تزود البرجوازية الصاعدة بالعواطف الأخلاقية الحقيقية بصورة كاملة من خلال مظاهر التقشف والحماسة الأخلاقية التى ميزت اليعاقبة **Jacobins** . ومن ثم فإذا كانت المنفعة تميل إلى تقليص التكيف مع الأخلاق بوصفها أخلاقًا فى ذاتها، فإن حالة اللامعيارية الأنومية تعد فى جزء منها نتاجًا متناقضًا للالتزام بالمنفعة التى تعد فى ذاتها أخلاقًا.

وقد كان عدم استقرار الأخلاق البرجوازية واضحًا فى وثيقتها الأساسية التى أكدت من خلالها الطبقات المتوسطة بوضوح مبادئها الأخلاقية المتمثلة فى "إعلان حقوق الإنسان". حيث عبر فيه عن القضية بأنـه "لا ينبغـى إجبار أى إنسان على فعـل شىء لم يوجبه القانون". وبذلك فُصلت الأخلاق بوضوح عن القانون، وأصبح تأثير الأخلاق على البشر محدوداً. فالقانون يضمن المصلحة العامة، بينما أصبحت الأخلاق الآن شأنًا خاصًا. وفى هذا الإطار يمكن أن يظل الإنسان مواطنًا خيرًا حتى ولو كان منبوذًا من الناحية الأخلاقية. بل يستطيع الإنسان الآن أن يطالب بحماية القانون فى حالة رفضه الواضح التوافق مع المبادئ الأخلاقية. وبذلك يقيد "إعلان حقوق الإنسان" فى النهاية إدعاءات أو مطالب الأخلاق التقليدية حتى ولو كانت توسع نطاق المطالب الجديدة للمنفعة.

لقد افترضت ضرورة أن تتناسب مكافآت الإنسان مع قدراته وإسهاماته، نظرًا لأن ذلك يشكل جوهر النزعة النفعية للبرجوازية. إذ ينبغى القول، بتحديد أكثر، أن القدرات والمواهب والإسهامات تعتبر من وجهة النظر البرجوازية شرطًا كافيًا فقط للحصول على المكافأة، وإن كانت تعد شرطًا ضروريًا للحصول عليها. أعنى أن هناك تأكيداً على ضرورة مكافأة المواهب، ولكن ليست المواهب وحدها، حيث يعتقد البرجوازى أن ثروته واستثماراته تستحق أيضًا أن يكون لها عائد، منفصلاً عن قدراته ومواهبه. وبإيجاز لا تنظر البرجوازية لنفسها بوصفها تستحق دخلاً نظير الإدارة فقط. حيث يعبر ذلك فى الحقيقة عن المعنى المحدد للمادة الأخيرة فى "إعلان حقوق الإنسان" التى تؤكد على أن الثروة أو الملكية حق طبيعى ومقدس للبشر ولا يمكن مصادرتها بدون أداء تعويض مناسب. ولا تعتقد الطبقة المتوسطة بأنه يمكن تبرير الدخول الناتجة عن الثروة – حقوق التأجير، والأرباح، والفوائد – إذ تصر الطبقة المتوسطة على نفع الثروة وأصحاب الثروة للمجتمع، ومن ثم فهم يستحقون التشريف والمكافآت الأخرى لطبيعتهم هذه؛ غير أن أصحاب الثروة يؤكدون أيضًا على أن الثروة مقدسة فى حد ذاتها، وأنهم إذ أكدوا على ذلك، فإنهم يدعون ضمنيًا لأن لا تعتمد المكافآت على المنفعة فقط. حيث تمارس الفوائد الناتجة عن ثروة الطبقة المتوسطة ضغطًا دائمًا ضد قيمها النفعية، وبخاصة حينما تتخذ هذه القيم النفعية أشكالاً عامة وشاملة ، وذلك أنه حينما نشأت

النزعة النفعية فى البداية بوصفها هجومًا على "عدم نفع الأرستقراطية"، فإننا نجدها قد أكدت على ضرورة أن لا يكافأ عدم النفع أو عدم الجدوى. غير أننا نجد أن الطبقة المتوسطة ترفض تمامًا قصر مطالبها على هذا المعيار فقط، ولا ترغب بصورة مطلقة فى ذلك فيما يتعلق بالثروة. وبإيجاز تعتبر ملكية أو ثروة الطبقة المتوسطة أحد المصادر الأساسية لتدمير النزعة النفعية للطبقة المتوسطة.

ولم تضعف ثروة الطبقة المتوسطة معايير المنفعة الخاصة بها فقط، ولكنها قوضت جوانب أخرى من دستورها الأخلاقى. وعلى سبيل المثال تجاور الشعار الثورى للطبقة المتوسطة والخاص بالحرية والمساواة فى البداية مع المطالب المتعلقة بضرورة توفر شروط الملكية أو الثروة للحصول على حق الانتخاب. فمثلاً تحدث جيزوت **Guizot** فى مجلس النواب فى سنة ١٨١٧ حول مسألة ضرورة توسيع حق الانتخاب ليشمل البشر الذين حققوا إنجازات ثقافية بغض النظر عن معيار الدخل أو الثروة، حيث قال : إنه برغم اعتزازه باحترامه اللانهائى للذكاء، غير أنه برغم ذلك يرفض توسيع حق الانتخاب. وبرغم المنفعة الشاملة التى يدركها أصحاب الثروة فى التكنولوجيا، ومع احترامهم القوى للعقل، فإنهم يكرهون أن يشترك العلماء فى الحكومة، إذا كانوا فقراء. وعلى هذا النحو تتضمن ثقافة الطبقة المتوسطة توترات بين الثروة والأخلاق، وبين الثروة والمنفعة، وبالمثل بين الأخلاق والمنفعة.

وقد بدا التأكيد النفعى على النتائج يؤثر أيضًا على العلاقات الاجتماعية المتبادلة، حيث أصبحت المنفعة، منفصلة عن الحقوق والالتزامات التقليدية، تشكل بصورة متزايدة أساس تبرير وجود العلاقات الاجتماعية والحفاظ عليها. وأصبح ينظر إلى حقوق الأفراد، من وجهة النظر النفعية، بصورة متزايدة بوصفها تتوقف على الإسهامات النافعة التى يقدمونها للآخرين. وبالتالى، أصبح ينظر إلى التزامات الأفراد، بصورة متزايدة، لكونها تتوقف على المنافع التى يحصلون عليها من الآخرين. حيث لا يعتقد هؤلاء الذين لم يحصلوا على فوائد من الآخرين أنهم غير ملزمين بتقديم هذه المنافع لهم. إذ لم يعد الإحسان والنبولة، والالتزام مفاهيم ملائمة؛ لأن كل شىء يتوقف الآن، وبصورة متزايدة، على التبادل. إذ يعطى الإنسان الآخرين لأنهم سبق أن أعطوه فى الماضى، أو لالتزامهم وتشجيعهم على تقديم ما يريده فى المستقبل.

ولم يؤثر ذلك فقط على العلاقات المتبادلة بين الأشخاص، ولكنه أثر أيضًا على العلاقات المتبادلة بين المواطنين والدولة. حيث أصبح الولاء السياسى يتوقف، بصورة متزايدة، على إسهام الدولة فى تحقيق الوجود الملائم للإنسان، ليس بوصفه حقيقة ولكن بوصفه مبدأً وحقًا. وحسبما لاحظ ذلك البارون دى هولباخ بقوله "يعتبر الميثاق الذى يربط الإنسان بالمجتمع... مشروطًا ومتبادلاً، فالمجتمع الذى لا يستطيع توفير الوجود الملائم لنا يفقد كل حقوقه علينا". فمن واجب الدولة أن تهتم بالوجود الملائم للفرد وتحميه، فإذا عجزت عن ذلك فإنه لا يكون هناك التزام على الفرد بالولاء للدولة. فلدى الجميع الآن، من وجهة النظر النفعية، مطلبًا مشروعًا يتمثل فى أنه على الدولة أن تحمى وجودهم الملائم، حيث يحكم على المجال العام، كما يحكم على كل المجالات الأخرى بالنظر إلى نتائجها بالنسبة للأفراد.

وإلى حد كبير أصبح إسهام الدولة فى تحقيق الوجود الملائم للأفراد يشكل معيار الشرعية السياسية. إذا تحقق فإن الدولة تصبح بذلك مستقرة. وارتباطًا بذلك، يوجد فى كل مكان نتائج علمانية لنفعية الطبقة المتوسطة. فليس لدى الإنسان النفعى أية التزامات نحو الدولة التى تحمى مصالحه، وبالتالى يعتقد أن الولاء السياسى للشرائح الاجتماعية الأخرى قد يضعف إذا أهمل وجودهم الملائم. ويفترض بالمثل، أن الولاء السياسى يمكن أن يتحقق أدائيًا أو يعبأ عن قصد من خلال المساعدة التى تقدمها الدولة. بإيجاز، كانت النزعة النفعية للبرجوازية متسقة مع دولة الرفاهية التى أسهمت فى نشأتها.

الذات العاطلة

برغم أن فوائد الثروة قد قيدت المنفعة وأفسدتها، ومع أن الاعتقاد فى الحقوق الطبيعية قد عدل من طبيعتها، فإن المنفعة، برغم ذلك قدمت معيارًا أساسيًا تستطيع بواسطته مجتمعات الطبقة المتوسطة تقييم الأنشطة والأدوار. فليس الإنسان هو المرغوب لشغل المراكز الهامة فى مجتمعنا، وبخاصة فى القطاع الصناعى. وبدلاً من

ذلك نجد الوظيفة التى يستطيع إنجازها والمهارة التى يستطيع بواسطتها إنجازها والتى يدفع له أجراً بسببها. فإذا لم تكن هناك حاجة لمهارة الإنسان، فلن تكون هناك حاجة إلى الإنسان ذاته. وإذا أمكن إنجاز وظيفة الإنسان بصورة أكثر اقتصادية من حيث التكلفة بواسطة الآلة، فإن الإنسان يستبدل فوراً. وقد تضمن ذلك فى التحليل النهائى بُعْدَين ، الأول ، أن فرص المشاركة فى القطاع الصناعى تتوقف على الفائدة التى يمكن أن تنسب للإنسان ونشاطه؛ وعلى ذلك فلكى يسمح للفرد بأن يحصل على هذه الفرص – ومن ثم على المكافآت المترتبة عليها – فإن على الإنسان أن يخضع لتعليم وتنشئة مبكرة تؤكد على جوانب مختارة فى شخصيته وتصقلها، وهى تلك الجوانب التى يتوقع أن تكون لها منفعة تالية. والثانى إنه بمجرد قبوله مشاركة الإنسان فى القطاع الصناعى، فإنه ينشأ ميلاً قوياً لتقديره ومكافأته بالنظر إلى منفعته مقارنة بمنفعة الآخرين.

ولكلا العمليتين، بالطبع، نتيجة مشتركة تتمثل فى أنهما تعملان كآليات للانتقاء وتسمح لبعض الأشخاص أو لبعض مهارات وملكات الأفراد، بينما تستبعد آخرين، ومن ثم نجدها تقسم البشر ومهاراتهم إلى قطبين متعارضين إلى النافع وإلى غير النافع بالنسبة للمجتمع الصناعى. ويصبح الأشخاص غير النافعين غير مستخدمين أو غير قابلين للاستخدام: مثل كبار السن، غير الماهرين، الذين لا يعتمد عليهم، وغير القادرين على التكيف. وتحدث نفس ميكانيزمات الانتقاء بالضم أو الاستبعاد بالنظر إلى خصائص الأفراد أنفسهم. فإما أن لا تكافأ الصفات غير النافعة للأشخاص أو تعاقب بقوة؛ إذا هى تدخلت فى استخدام المهارة النافعة. وبعبارة أخرى، نجد أن الشخص يكافئ المهارات التى يعتقد أنها نافعة ويرعاها، ويقمع التعبير عن المهارات والملكات التى يعتقد أنها غير نافعة، ومن ثم يطبع النسق ذاته على شخصية الفرد وذاته.

وبالتالى يتعلم الفرد ماذا يحتاج النسق منه: فهو يعرف جوانب ذاته غير المرغوبة والتى لا تستحق شيئاً؛ ومن ثم فهو مدفوع لتنظيم ذاته وشخصيته للتوافق مع المعايير الفعالة للمنفعة، حيث يفترض أنه بقدر ما يفعل ذلك، فإنه يقلل التوتر الذى يشعر به

أثناء المشاركة فى مثل هذا النسق. وبإيجاز فإنه يتم قمع وقهر جوانب عديدة لأية شخصية خلال عملية أدائها لدورها فى المجتمع الصناعى. إذ سوف يستبعد كل ما هو غير نافع فى الإنسان، أو منعه من التدخل فى أدائه لدوره، ومن ثم يصبح الإنسان غريباً ومغترباً عن قطاع كامل من اهتماماته وحاجاته وقدراته. وعلى هذا النحو، مثلما أن هناك إنساناً عاطلاً، توجد أيضاً ذوات عاطلة. وبسبب استبعاد النسق الصناعى الموجه نحو المنفعة للذات أو لبعض جوانبها ، أو الحط من تقديرها، فإنه ينشأ لدى كثير من البشر إحساس غامض بالضياع، بسبب جوانب الذات المستبعدة، وبرغم أنه إحساس مكتوم، غير أنه قد أصبح له صوت، ومن ثم فسوف يجعل احتجاجه مسموعاً. حيث يشعر البشر بإحساس أن شيئاً ما يتبدد، وأن هذا الشىء ليس شيئاً أقل من حياتهم.

نموذج التوجيه المالى للمنفعة

فى التعامل اليومى للثقافة البرجوازية أصبحت المنفعة تقاس بقدرتها على إنتاج الثروة أو الدخل، سواء كان ذلك بواسطة الأفراد أو المشروعات أو الأمم. فقد كان ذلك وما يزال إلى حد كبير المعنى المحورى، أو النموذج القياسى المحدد للمنفعة فى الحياة الاجتماعية الواقعية. ونتيجة لذلك برز تعريف للعمل والمهنة فى مجتمعنا بوصفهما "استخداماً له عائد"، أى المعنى المالى. وفى هذا السياق تعد البطالة علامة على الفشل، وأن العزوف عن العمل والرضا بالإعانة الاجتماعية عنه يعد إهانة أخلاقية ودلالة على أخلاق منحطة. وبالتالى تعتبر الثروة أو الدخل الكبير أساساً للتقدير الاجتماعى بغض النظر عن أسلوب الحصول عليه. وبذلك تميل المنفعة أو الايحاء بها لأن تصبح آلية توازن تاريخية يمكن أن تسقط؛ وفى هذا الإطار فإنه من المحتم أن تسلم ثقافة الطبقة المتوسطة التى تؤكد على ضرورة تناسب مكافآت البشر مع إسهامهم أو نفعهم إلى ثقافة يتمثل شعارها الرئيسى فى القابلية الكاملة للتسويق، حيث انفصال القيمة المالية للسلع والخدمات عن المنفعة المنسوبة لها. وبإيجاز تتحول بؤرة التركيز على مدى

إمكانية بيع السلع والخدمات، ولقاء أى ثمن، ومن ثم يتركز الاهتمام على تحسين فاعلية التسويق بدلاً من التركيز على منفعة ما يباع(*) .

وحينما يصبح الاستخدام ذو العائد المالى للزمن هو المعيار المعتمد للمنفعة الإنسانية والقيمة الاجتماعية، فإننا نجد أنه قد ينظر إلى الأنشطة التى تكافأ بدرجة أكثر استناداً إلى التقاليد على أنها أنشطة تافهة وفارغة وموضع شك، حينما يسعى البشر وراء تحقيقها لذاتها. وفى الغالب فإنه ينبغى التوقف عن تبريرها فى الخطاب الشعبى بالنظر إلى معيار أكثر "واقعية" على أنه معيار المنفعة.

وفى هذا الإطار يمكن النظر إلى قرض الشعر أو رسم الصور بوصفها مهنًا مقبولة ، إذا كان ذلك للبيع، غير أنه يعد جهداً مشكوكًا فيه أو خطأً إذا لم يكن لهذا الغرض . ويشير فقر رجل الدين العادى، برغم كونه مهذبًا، إلى تدنى سعره فى السوق، وإلى المكانة الهامشية للقيم التى يفترض أن يسعى رجل الدين لحمايتها . ويرتبط دخل المعلمين فى نظم التعليم العالى بالمنفعة المنسوبة إليهم فى إعداد الشباب لمهنهم النافعة. وفى العالم الاجتماعى، حيث تعد الفائدة ذات العائد المالى مقياسًا للقيمة الإنسانية، فإن مكانة الأطفال والشباب والنساء الذين لا يحصلون على أية دخول

(*) فى النظام العالمى الجديد الذى أصبح محكوماً بظاهرة العولمه " حيث المبيعات الكونية، فاقت العلامة التجارية الصنف المباع، وتغلبت الصورة على المنتج بوصفه أساس الدخل المكتسب... وفى قسم عنوانه "صورة نايك" يشير تقرير نايك إلى أنه بينما "ركزت الجهود الإعلانية والترويجية على الحذاء وخواصه وفوائده.. اتسعت اتصالات الشركة فى السنوات التالية لذلك لتجعل من نايك واحدة من الشركات الكونية الرائدة المعدودة ذات الشخصية الفعلية" وتكتسب شركة الواقع الوهمى الجديدة شخصية "فعلية" حتى وهى تنفض شخصيتها التقليدية بوصفها شركة ذات شخصية ملموسة. ونايك لا تريد من مستهلكيها شراء سلعها وحسب، بل تريدهم أن يؤمنوا بنايك، إنها لا تريد منهم فقط أن يقدروا جودة المنتجات وإنما الإيمان "بدوافع" المنتجين. وهذا الكلام الخطابى يوحى بأن الشركة تعمل بطريقة أقرب إلى الدولة المدنية أو الدولة الدينية منها إلى شركة أحذية. فهى تطمح إلى "إنشاء قنوات إعلامية أوربية وأسيوية وأمريكية لاتينية قوية تسمح لنايك بأن توصل رسالتها وشخصيتها إلى المستهلكين فى كل ركن من أركان الأرض – جزء متمم لضمان وجود صورة متينة تجارية كونية "هكذا أكد بنجامين باربر على دور الإعلان فى التسويق وليس السلعة، انظر بنجامين باربر : عالم ماك المواجهة بين التأقلم والعوله، ترجمة أحمد محمود، المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة ، ص ٧٨ . "المترجم"

تصبح موضع تساؤل . وفى ثقافة تقيس القيمة بعائد الاستخدام لابد أن يثور تساؤل يتعلق بقيمة الرسامين والشعراء، والقساوسة والأنبياء.

وفى مثل هذه الثقافة، ينظر إلى القيم التقليدية بوصفها عناصر هامشية ذات طبيعة زخرفية. حيث لم يعد ينظر إلى قيم : الشفقة kindness ، والشجاعة courage ، والفروسية Civility والولاء Loyality والحب Love والكرم generosity والعرفان Gratitude ، بوصفها قيمًا أساسية بالنسبة للدولاب اليومى للعمل الصناعى، أو فى الحياة العامة. فلم يعد موضع اعتبار قدر إجادة الإنسان لوظيفته، أو ما هو نوع الوظيفة التى يؤديها، ولكن ماذا يحصل عليه منها، حيث أصبح ذلك هو موضع الاعتبار. وأصبحت القيم غير قيمة المنفعة، مرغوبة بدرجة أقل فى مجال العمل، وفى غيره من المجالات ، بوصفها فضائل غير ضرورية. فهى تشكل نوعًا من الزركشة أو الزينة فى الكعكة.

وتمتد بين مكانة الإنسان القانونية من ناحية، وبين منفعته الاقتصادية من ناحية أخرى، أرض واسعة لا يملكها أحد، حيث لا يعد سلوك الإنسان فيها ذا دلالة عامة. وهى المساحة التى تشكل مجال الخصوصية أو الضمير الخاص، حيث يكون الإنسان فيها حرًا فى أن يصبح ملاكًا أو شيطانًا. ومن ثم فسوف تعده طبيعته الخاصة لادواره العامة الأخرى، سواء كان سيئة أو حسنة، مثلما أن طبيعته الخاصة سوف تتشكل بدورها بهذه الأدوار.

وإذا أصبحت فائدة الإنسان هى المعيار الأساسى للحكم العام عليه، فإنه ارتباطًا بذلك يتخلق مجال من الخصوصية له عصمته، نتحدث عادة فى إطاره عن أخلاقه، وحياته الشخصية التى لا تهمنا. بعبارة أخرى، فالطبيب الجيد هو طبيب جيد حتى ولو كان سفاح نساء فى عصره. وكلما أصبح عالم المهن عالمًا يتكون من الخبراء المتخصصين الذين نقدرهم بحسب نفعهم، فإننا ننظر باطراد - كنتيجة لذلك - إلى آداب السلوك التقليدية بوصفها أمورًا خاصة. وبإيجاز، فليس هناك من يرغب أو يتحمل مسئولية الاهتمام بثقافة الحياة اليومية. حيث أصبح ينظر إلى الإنسان الذى يهتم بصورة جادة "بالفضائل" الخاصة بوصفه شاذًا eccentric أو عصابيًا neurotic، بينما يتفاخر هؤلاء الذين لا يعيرون اهتمامًا للفضائل أو الرذائل التى تظهر فى الحياة

الخاصة للإنسان بإعتبارهم يمتلكون "تسامحًا" ملائمًا لمظاهر الضعف الإنسانى. فقد أصبح من الشائع منذ عصر روسو أن هؤلاء الذين يؤكدون على الفضيلة هم المصابون بقدر من الجنون، وأنهم بسبب أية حادثة يمكن أن يقودوا حياة منعزلة.

ومع ذلك فعند مقابلة الفضيلة بالحرية فى الحياة الخاصة فسوف نكتشف وجود القليل من كل منهما. إذ يوجد قدر محدود من الفضيلة، بسبب تركيز الثقافة المهنية على المنفعة، التى تؤكد أن النتائج هى التى تعنينا فقط، ومن ثم تعودنا على فساد الأخلاق الشخصية. ويكون لدينا أيضًا قدر محدود من الحرية حتى فى حياتنا الخاصة، وذلك لأنــه لا يمكن أن تسمح دولــة الرفاهيــة بذلك ولا حتى القطاع الخاص فى الاقتصاد. إذ يسعى القطاع الخاص، على سبيل المثال، لتأمين أن تكون زوجات المديرين من النمط المستقيم، وأنهم سوف يساعدون أزواجهم فى حياتهم المهنية. وبالمثل تسعى دولة الرفاهية لتأكيد أن النساء اللائى تقدم لهن المساعدة لرعاية أطفالهن، سوف لا يكن لديهن أطفال آخرين من خارج نطاق الزوجية، ومن ثم سوف يكن ملتزمات بمساعدتهم.

تخلص دولة الرفاهية من غير المفيد والسيطرة عليه

توجد مشكلة أساسية تواجـه المجتمع المنظم حـول قيـم نفعية، وهى المشكلة التى تتمثل فى التخلص من البشـر "غير المفيدين" أو السمـات "عـديمـة الجـدوى" عند الإنســان والسيطرة عليها. فمثـل هـؤلاء البشـر قـد يفصلوا ويعـزلوا أيكوجيا فى مناطـق متميزة مكانيـًا حيث لا تثير رؤيتهم ألم "المفيدين"!، أو أنهم قد يوضعوا، فى محميات، كما هى الحال بالنسبة للهنود الأمريكيين، أو أنهم قد يعيشوا فى جيتات Gettos إثنية، كما يفعل الزنوج الأمريكيين، وإذا كانت لديهم الإمكانيات، فإنهم قد يختارون الحياة فى بيئات غير خطرة، كما هى الحال فى مجتمعات المسنين فى فلوريدا، وهم قد يوصفوا فى معسكرات تدريب وإعادة تدريب خاص، كما هى الحال بالنسبة لبعض الشباب الأمريكى العاطلين أو غير المهرة، وكذلك الزنوج، أو أنهم قد يودعون السجون أو المصحات العقلية استنادًا إلى شهادات روتينية تصدر عن القضاة أو السلطات الطبية.

ولا يعنى الانتقال إلى دولة الرفاهية الانتقال ببساطة من المستوى الفردى للمنفعة إلى المنفعة الجمعية، ولكنه يعنى أيضًا اهتمامًا أكبر من الدولة بتطوير وإدارة أساليب التخلص من "غير المفيدين". إذ يعنى نمو دولة الرفاهية، من ناحية أن المشكلة أكثر ضخامة وتعقيدًا حتى أنها لا ينبغى أن تترك للتنظيم غير الرسمى لآليات السوق أو أيًّا من النظم التقليدية الأخرى. إذ أصبحت إستراتيجية دولة الرفاهية تعنى بصورة متزايدة، بتحويل المرضى والمنحرفين وغير المهرة إلى مواطنين مفيدين. ومن ثم إعادتهم إلى المجتمع بعد فترة من الاستشفاء والعلاج والتشاور والتدريب أو إعادة التدريب. حيث يعتبر هذا التأكيد على إعادة تشكيل الأشخاص هو ما يميز إستراتيجيات دولة الرفاهية للتخلص من غير المفيدين عن طريق الإستراتجيات التى تميل إلى التغلب على مشكلة غير المفيدين أساسًا عن طريق الحبس الوقائى **Custooly** والاستبعاد، أو العزل من المجتمع. وتختلف الإستراتيجيات الحديثة عن القديمة فى كونها تحاول أن تكون إستراتيجيات ذات تمويل ذاتى، حيث يتمثل هدفها فى زيادة الإمداد بما هو مفيد وأن تحاول القضاء على غير المفيد.

ويتمثل أساس فشل دولة الرفاهية فى حقيقة أن اهتمامها "بالرفاهية" يتحدد بواسطة التزامها بالمنفعة : فهى تبحث عن شىء مفيد فى مقابل ما تقدمه. وهناك مشكلة أخرى تعانى منها دولة الرفاهية وتتمثل فى مواجهتها لعملية روتينية مؤلمة، إذ عليها أن تناضل للحفاظ على الزيادة المستمرة فى الميكنة والأتومية، جنبًا إلى جنب مع ميلها الجوهرى فى نفس الوقت لتوليد بطالة للبشر مؤقتة على الأقل. والاستغناء المستمر عن بعض المهارات كذلك. حيث يلغى القطاع الخاص سمات الأشخاص غير المفيدة بالنسبة له، حيثما كان ذلك ممكنًا، عن طريق ابتكار الآلات التى تنجز الوظائف التى كان ينجزها البشر، بدون أن ترتبط هذه الآلات، مع ذلك، بسماتهم غير المفيدة. حيث تبذل دولة الرفاهية من ناحية جهدًا للتخلص من عدم الفائدة التى تسببت فيها الإستراتيجيات التى يتبعها القطاع الخاص للتخلص من غير المفيد. والتى تتمثل فى الميكنة **Mechanization** والأوتومية **Automation** .

وتعد البرامج العديدة للعلاقات الإنسانية فى الصناعة واحدة من الإستراتيجيات الحديثة نسبيًا للتخلص من غير المفيد فى القطاع الخاص. حيث تشكل هذه البرامج

جهداً لتعليم الإدارة كيفية الاستفادة من الأجزاء غير المفيدة فى الذات، وإعادة تكييفها. حيث يسلم الآن بأن الذات المستبعدة لها تأثيرها الآن على الاستخدام الفعال للمهارات؛ وحيث أصبح ينظر إلى الدوافع غير المالية باعتبارها تؤثر على الإنتاجية. وعلى هذا النحو أصبحت مساحات أكبر وأكبر من الذات والبناء الاجتماعى صالحة للتقدير النفعى. وهنا نجد أن النسق لم يغير قيمة بل وسع ببساطة نطاق الأشياء التى يحاول الاستفادة منها من نفس وجهة النظر النفعية. فمثلاً تحاول الإدارة الحديثة والمتطورة أن تسيطر على أبنية الجماعات غير الرسمية فى حياة المصنع، والتى تقدم الفرص العديدة للتعبير التعويضى عن الصفات الإنسانية التى استبعدتها الثقافة النفعية التقليدية، إضافة إلى أنها تقدم علاجًا نفسيًا للمديرين الذين يعانون من التوتر. ونظرًا لأن الإدارة قد رأت أهمية جديدة فى هذه الأبنية الاجتماعية والشخصية، فإننا نجدها توسع من سيطرة المعايير النفعية عليها، ومن ثم تحدد نطاق المنطقة الخلفية hinder land التى كان بإمكان الشخصية أن تتراجع إليها فى الماضى، والتى من خلالها تستطيع أن تبدأ نوعًا من المقاومة الفدائية Guerrilla resistance . وعلى هذا النحو بقيت "الخصوصية" الفردية من حيث المبدأ فضيلة اجتماعية تنتهك باطراد بواسطة كل المنظمات المحيطة.

وتتمثل إحدى الإستراتيجيات الرئيسية فى الثقافة النفعية للتخلص من غير المفيد، حينئذ، فى التحويل المستمر للأشياء غير النافعة إلى أشياء نافعة. فمكونات الشخصية والأبنية الاجتماعية التى كان ينظر إليها قبل ذلك كمناطق للخصوصية ينبغى تجاهلها، أصبح ينظر إليها الآن على أنها مفيدة أساسًا. ومن ثم أصبحت طرق الهروب أقل بصورة مستمرة. ومع هذا الحصار المحكم يصبح مطلوبًا من الذات العاطلة إما أن تتوقف عن المقاومة كلية، أو أن تدخل فى تمرد صريح ضد القيم النفعية للنسق.

الثورة المخدرة ضد النفعية

لقد لاحظنا منذ نهاية الحرب العالمية الثانية بدايات مقاومة دولية جديدة ضد المجتمع الذى ينتظم حول قيم نفعية، وهى بإيجاز مقاومة ضد المجتمع الصناعى عمومًا وليس الرأسمالى فقط. بحيث يمكن النظر إلى هذه المقاومة على أنها موجة جديدة

لمقاومة قديمة للثقافة النفعية، وهى المقاومة التى بدأت فى الغالب مع بداية القرن الثامن عشر، والتى تبلورت فى الحركة الرومانسية فى القرن التاسع عشر.

واليوم يعتبر ظهور نماذج اجتماعية منحرفة جديدة - " مثل ذوى الهيئة الشاذة عن المجتمع **The Cool Cats**، والشعراء أصحاب الشعر النقدى الساخر للمجتمع البرجوازى **The Beats** وجماعات الحرية الجنسية المطلقة **The Swingers**، والهيبز **Hip-pies** ومدمنى المخدرات **Athe Acidheads** واليساريون العازفون عن المشاركة **The drop outs**، واليسار الجديد ذاته - أحد مؤشرات المقاومة المتجددة للقيم النفعية. ويختلف ظهور الثقافة المخدرة **Psychedelic Culture** - إذا أوجزت أشكالها العديدة تحت مصطلح واحد - بصورة كاملة عن حركات الاحتجاج وعن حركات الثلاثينيات من هذا القرن، برغم كونها - راديكالية - من الناحية السياسية. وذلك لأن الثقافة المخدرة ترفض القيم الأساسية التى تلتزم بها كل عناصر المجتمع الصناعى. فهى لا ترفض فقط الطابع التجارى للتصنيع، حيث تؤكد على إزدراء المال وجمع المال والنضال من أجل المكانة، إضافة إلى أنها ترفض بصورة أساسية كذلك السعى من أجل الإنجاز، والأدوار الاقتصادية الروتينية سواء كانت عليا أو دنيا، وإعاقة التعبير وقهر الدوافع، وكل المتطلبات الاجتماعية والشخصية الأخرى لمجتمع ينتظم حول الإعلاء من شأن المنفعة. كذلك ترفض الثقافة المخدرة قيمة النفع المتكيف، وتقابله بمعيار أن على كل شخص "أن يفعل ما يحلو له".

وبإيجاز، يوجه الكثير الآن أنفسهم بصورة متزايدة، وبخاصة بين الشباب، نحو المعايير التعبيرية بدلاً من المعايير النفعية، وإلى السياسات التعبيرية بدلاً من السياسات الأدائية **instrumental** ونحو الإشباع الذى يتحقق مباشرة بمساعدة الكحوليات، والجنس، والأشكال الاجتماعية الشيوعية الجديدة، وليس من خلال العمل أو النضال من أجل الإنجاز الذى يتحقق من خلال المنافسة الفردية. حيث تعنى الثقافة المخدرة للكثير منهم الصحوة الأخيرة قبل أن يستسلموا ويصبحوا كادرات **Cadres** متكيفة مع الثقافة النفعية. وحيث كان ذلك بالنسبة للبعض الآخر تعويضاً لتجربتهم المكلفة فعلاً نتيجة الاشتراك فى هذه الثقافة، غير أنها بالنسبة لآخرين تشكل التزاماً دائماً يصطبغ فى بعض الأحيان بصبغة دينية واضحة. وبرغم السلوكيات السوقية الصارخة، والحالة

للصفوة، وإن كان بالتأكيد ليس جديداً بالنسبة للمنبوذين **Outcasts**، والفقراء الذين

154

المزاجية لبعض الذين يشاركون فى حركة مقاومة النزعة النفعية، وبرغم تفضيلهم للأساليب الفنية الجديدة الكريهة، وتأكيدهم الشبابى على الذاتى - فإنى أعتقد - أنها تشكل فى الحقيقة حركة جد خطيرة.

فإذا كنت قد أشرت إلى الثقافة المخدرة بوصفها شكلاً حديثًا "للنزعة الرومانسية" فإننى لا أقصد هذا التمييز بالمعنى المثير للاستياء الذى استخدمه ناقدو اليسار الجديد من أمثال ناثان جلازر **Nathan Glazer** أو دانيل بيل **Daniel Bell** . حيث أعتقد أن هذا الاستخدام المختلف لفكرة "النزعة الرومانسية" لا يستند إلى أى اعتبار يتعلق بمصادرها الفكرية أو تطورها التاريخى. إذ يعتمد تفكير الإنسان فى النزعة النفعية فى جانب منه ، على حكم الإنسان على النزعة النفعية. وأعتقد أن القول بأن الثقافة المخدرة تعد شكلاً جديداً للنزعة الرومانسية التى نعرفها منذ وقت طويل - وهو ما أعتقد أنه صحيح فعلاً - أننا نحددها ضمنياً على هذا النحو، وهو ما يعنى أننا نسقط الخاصية التى تميز النزعة الرومانسية الأولى عن أشكالها الحديثة. حيث تعتبر النزعة الرومانسية منذ بدايتها فى القرن التاسع عشر ثورة ضد الثقافة النفعية، فقد كان الشخص المادى الذى ازدراه الرومانسيون يختلف، قبل أى شىء آخر، عن هؤلاء النفعيين الذين لم يروا أى فائدة فى الأشياء التى ليس لها عائد مالى. ولا ينبغى أن تعمينا المعرفة بالأسلاف الرومانسيين الأول لحركة المقاومة المعاصرة عن إدراك أهمية أشكال الرومانسية القديمة والحديثة بوصفها استجابة أو رد فعل للنزعة النفعية. وبغض النظر عن أى شىء آخر، يشهد التاريخ الطويل للرومانسية على حقيقة أنها لم تشغل نفسها بالقضايا العرضية أو الهامشية بالنسبة للثقافة.

وبرغم ذلك، لا ينبغى أن يعمينا التسليم بالاستمرارية عن الاختلافات بين الأشكال الأولى والمعاصرة للنزعة الرومانسية. وحينما لاحظ ساوثى **Southey** "أن المبدأ الأساسى لنسقنا الاجتماعى... يعارض روح المسيحية بصورة مخيفة" فإنه يتماثل فى ذلك مع موقف كثير من الرومانسيين الأول الذين استفادوا من القيم المسيحية كمنطلق للنقد الاجتماعى. وبصورة عامة لم تتبن الأشكال الحديثة للنزعة الرومانسية المسيحية، بوصفها معياراً، برغم دوافعها الدينية القوية. وربما كان ذلك فى جانب منه لأن الرومانسيين المحدثين يرفضون بعد الزهد فى المسيحية، غير أن ذلك يرجع فى الجانب

الأكبـر إلى كونهـم يعيشـون فى الفترة التى مـات فيهـا اللـه، ومن ثم فهم ببساطـة لم ينظروا بالأساس إلى المسيحية نظرة جادة. فى هذا الإطار تعتبر النزعة الرومانسية المخدرة، قبل كل شىء، نزعة ما بعد نيتشه Post-Nietzschean وما بعد فرويد Post-Freudian.

وعلى خـلاف الأشكال الرومـانسيـة الأخرى، ظهـرت النزعة الرومـانسيـة الحديثة المخدرة فى قلب اقتصـاد الوفرة، حيث بلغ الاقتصـاد الصناعى قمة النضج. وبعبارة أخرى، بينما رفضت النزعة الرومـانسيـة الأولى مـا كـان يعد حـينئذ الثـمار المتوقـعة للمـجتمع الصناعى، فإننا نجـد أن النزعة الرومـانسية المخـدرة المعاصـرة قـد رفضت الثمـار الناضجة فعلاً. ومن ثم تمثل الثقافة المخـدرة رفضًا للنجاح، أو على الأقل رفضًا لنسق نجح اسـتنادًا إلى مـعـاييـره الذاتيـة. فـإذا لم يمـتلك النسق الولاءات التى تؤكـد وجوده واسـتـمراره، برغم أنه قد حقق مـا خطط لتـحقـيقه، فإن هذا النسق، يبدو لنا، حينئذ، وكأنه قد وصل إلى مستوى عميق من الأزمة.

ويوحى النمو المستمر للثقافة المخدرة، وأشكال الانحراف المتغيرة فى إطارها بأن دولة الرفاهية لم تطور إستراتيجيات السيطرة على الطبقة المتوسطة، وكذلك السيطرة على ذوى المستوى التعليمى المرتفع نسبيًا. وذلك لأن الثقافة المخدرة تختـار أعضـاءها، بدرجـة واضـحـة من الأشخـاص الذين ترجع أصـولهم إلى الطبقـة المتوسطة. ومع ذلك فما زالت دولة الرفاهية تدرك ميثاقها بوصفه يطلب منها أن تتعاطف مع الفقراء، وأبناء الطبقات الدنيا، والطبقات العاملة.

ويوحى الوقـوع المتكرر لفضـائح بغى التليفـون Call girl، واللوطى homosexual، والسكير أن الحاجـز القائم بين الطبقـة المتوسطـة، أو حتـى مجتمـع "عليـة القـوم" من ناحية، وبين عالم الانحـراف والمومسات المشبوهين demi-monde من ناحية أخرى قد أخذ يتمزق فى مواضع عديدة. وهذا ما يجعلها فى الحقيقة فضائح عامة، وليست مـجرد جـرائم فقط. ومـع كل أخلاق الأشكـال الانتقـالية، فـقد بدأت الطبقـة المتوسطة تسـحب ولاءاتها للثقافة النفعية التقليدية. ولا يمكن عدّ ذلك أمرًا جديدًا تمامًا بالنسبة للصـفوة، وإن كان بالتـأكيد ليس جديدًا بالنسبـة للمنبوذين Outcasts، والفـقراء الذين

يعيشون فى قلاع Casbahs إثنية أو فى الجيتات Gihettos الرخيصة التى تعيش فيها حثالة البروليتاريا Lumpenproletariat . غير أن شيئًا جديدًا ومختلفًا بدأ الآن يشق مجراه حينما يبدأ أعضاء المهن المدنية المحترمة فى الدوران مع جماعات الفن البوهيمية أو مثلها. وإلى جانب استمرار ذلك، فإن رفض الشرائح الدنيا للثقافة النفعية لا يمكن تجنبه، بوصفه رفضًا ناتجًا عن الفشل، أعنى رفضًا شبيهًا بحالة العنب الحصرم Sour Graps (*) .

حدود دولة الرفاهية

سوف تكشف دولة الرفاهية فى الوقت الملائم، عن وجود نموذج جديد من المشكلات التى تواجهها، والتى سوف تثيرها بدورها. فمن طبيعة دولة الرفاهية أنها تلعب دور الملاكم المضاد Counterpuncher، حيث تؤدى دورها بعد االظهور الواضح للمشكلة واستجابة لها. ومن ثم، فما دامت تسعى لتعبئة ذاتها فى مواجهة هذه المشكلات الجديدة، فإننى أشك فى أن تصبح فاعليتها أكثر تأثيرًا عن ما هو معتاد. وذلك لسبب واحد، يتمثل فى أن جهاز دولة الرفاهية الذى يستخدم ضد المنشقين من الطبقة المتوسطة عن الثقافة النفعية سوف يزود بأعضاء من نفس أفراد هذه الطبقة الذين قد يتعرضوا أو يفرض عليهم الضجر Malaise الذى قد يطلب منهم أن يقمعوه. ومن ثم فهم من جانبهم قد يدفعوا إلى تدمير نظامنا الاجتماعى النفعى، برغم أن مصالحهم الإدارية المكتسبة سوف تتطلب منهم أن يفعلوا أى شىء. وأيًا كانت أساليب

(*) يقصد المؤلف أنه ما دامت الطبقات والشرائح الدينا، فى المجتمع الرأسمالى الذى تحكمه الثقافة النفعية، لا تستفيد من هذا المجتمع الذى تسيره قيم هذه الثقافة، فإنه من المنطقى أن تعمل هذه الجماعات على رفض الثقافة النفعية، لأن هذه الثقافة تنظر إليهم، على أنهم كائنات غير مفيدة، فى مقابل أنهم يرون أن هذه الثفافة لا تساعد على تحقيق طموحاتهم. وهى فى ذلك تشبه القصة الشائعة عن الثعلب الذى حاول تسلق شجرة العنب للحصول على عنقود العنب، وحينما فشل فى الحصول عليه سأله رفاقه لماذا لم تحضر العنب، فأجاب بأنه "عنب حصرم" أى عنب مر لم ينضج بعد، تعبيرًا عن اتجاه الإنسان إلى إدانة الشىء الذى لا يستطيع الحصول عليه أو إدراكه . "المترجم"

هؤلاء فى التكيف الخاص بهم، فإنى أعتقد أنهم من المحتمل أن يسعون لكى يحددوا علانية أشكال المقاومة العديدة للثقافة النفعية، كما يتجلى ذلك من خلال ما يقوم به رفاقهم فى ثقافة الطبقة المتوسطة، لكون هذه المقاومة تعد مرضاً يتطلب علاجًا إنسانيًا يستند إلى الخبرة التى تمتلكها السلطات التى تمتلك القدرة على ذلك كالأطباء النفسيين Psychiatrists، والإخصائيين الاجتماعيين Social Workers، والمستشارين Counselors وغيرهم.

وأعتقد أن أسلوب دولة الرفاهية فى حل المشكلات يتميز بكونه بطىء ويتخذ طابع رد الفعل، ثم إنه بعدى Post-Factum دائمًا. ولما كانت إجراءات هذا الأسلوب مكلفة، فإننا نجد أن الطبقة المتوسطة تكره أن تخضع لدفع الضرائب إلا إذا كانت هذه الضرائب موجهة لحل مشكلات واضحة للعيان. وبدلاً من تبنى دولة الرفاهية لأسلوب يحقق الغرض فإنها تصوب فى الاتجاه العام للهدف أو خلفه دون إصابته. غير أن عدم فعالية دولة الرفاهية تنتج أساسًا من حقيقة أن عليها أن تبحث عن حلول لمشكلاتها من داخل إطار النظم السياسية التى سببت هذه المشكلات. ولأن دولة الرفاهية تتوافق كما ينبغى مع القطاع الخاص، فإننا نجدها تفضل عادة التصدى لتلك المشكلات التى سوف يحقق حلها بعض العائدات بالنسبة لهؤلاء الذين قدموا هذه الحلول، بغض النظر عن مدى وضوح فاعلية الحلول فى تخفيف معاناة الذين يعانون من هذه المشكلات، ومثال على ذلك تكدس الدول الأسلحة بدون أن يكون لذلك علاقة واضحة بتعزيز أمنها القومى. وبنفس الطريقة - غالبًا - لا يكون لنمط ومستوى النشاط فى دولة الرفاهية، وللاستثمار فيها أية علاقة قوية بفاعلية برامجها. فالذى يحدد صراحة اختيار برنامج محدد فى دولة الرفاهية ليس مجرد الحاح جدوى حل المشكلة، ولا الاهتمام الإنسانى برفع المعاناة، ولا التمهيد السياسى الحصيف للانتخابات القادمة. حيث يتمثل ما هو هام كذلك فى هذا الصدد فى ضرورة أن يتضمن الحل المقترح إنفاقًا عامًا سوف يتم توزيعه، من خلال شراء السلع، أو دفع المرتبات بالنسبة لهؤلاء الذين لا يعيشون فى حالة من الرفاهية، حيث يساعد ذلك دولة الرفاهية على جذب وتجنيد الأنصار من بين جماعات الطبقة الوسطى والجماعات المهنية والاحتفاظ بهم.

بذلك تعد دولة الرفاهية تكيفاً هادفاً مع النزعة الأنانية للفرد أو الجماعة. وهى بذلك تعتبر القطاع العام الذى يتولى حل المشكلات التى تنتج عن طبيعة القطاع الخاص، غير أنه عليها أن تنجز ذلك بأساليب توفر الإشباعات بالنسبة لهؤلاء الذين لا يعانون من المشكلات التى تحاول الحكومة التعامل معها. ذلك يعنى أن دولة الرفاهية لا تعارض الافتراضات النفعية للطبقة الوسطى بل تقدم ما يوازنها. وبذلك تشكل دولة الرفاهية آلية تكيف يساعد القطاع الخاص فى الإبقاء على التزامه الضيق بالمنفعة. وبذلك تصبح دولة الرفاهية آلية يتحول من خلالها "غير المفيد" إلى مفيد أو على الأقل يبقى بعيداً عن مجرى التفاعل.

الثقافة النفعية والنظرية الاجتماعية

تؤثر الثقافة النفعية على تطور النظرية الاجتماعية بعدد من الأساليب المعقدة. وأحد هذه الأساليب بالطبع أنها تفرض على النظرية ضرورة أن تصاغ بأساليب وعلى مستويات تصورية تساعد فى تطبيقها على مسائل واقعية أو مشكلات اجتماعية واضحة. غير أن الضغوط التى تفرضها الثقافة النفعية على النظرية الاجتماعية لكى تصبح ملائمة، ولكى تطور كفاءة تكنولوجية بوصفها علماً تطبيقياً، فإنها – أى الضغوط – لابد أن ترتبط بالمكافآت التى يمكن أن تمنح لهؤلاء الذين يتكيفون وهذه الضغوط. وبإيجاز، فبينما تخضع الثقافة النفعية النظرية الاجتماعية عادة لمطلب التطبيق العملى، فإن قدرتها على فرض هذا المطلب تتوقف على استعداد المجتمع الأكبر وقبوله تمويل هذا العمل، وأيضاً على توفير الكادرات الوظيفية لهؤلاء الذين يقومون بذلك. وطالما أن هذا التمويل لم يتحقق بدرجة كافية حتى فترة النضج الحديث نسبياً لدولة الرفاهية، فإن التجلى الكامل لمثل هذه الضغوط على النظرية الاجتماعية وعلم الاجتماع فى اتجاه القابلية للتطبيق والواقعية والملائمة لم يظهر فى الحقيقة إلا بعد الحرب العالمية الثانية.

وفى العادة تكون شرعية النظرية الاجتماعية ذاتها، وبالأخص النظرية الاجتماعية (المجردة **Pure**) معرضة للهجوم والتحدى من جانب الثقافة النفعية. وبقدر ما ينظر إلى النظرية بوصفها الجانب الأقل واقعية فى العلم الاجتماعى – أعنى بوصفها مجرد

نظرية – فإن العلم الاجتماعى المنطلق من الثقافة النفعية يميل عادة لأن يصبح نزعة إمبيريقية بلا نظرية، حيث توجه الطاقات بدلاً من التنظير إلى قضايا القياس والبحث أو التصميم التجريبى، وبناء العينات أو تطوير الأدوات. ونتيجة لذلك تتخلق فجوة تصورية تملأ بواسطة الاهتمامات الشائعة والمصالح الواقعية للعملاء **Clients** والمؤسسات الراعية **Sponsors** وممولى البحوث، وبهذه الطريقة يصبح علم الاجتماع مفيداً لتحقيق مصالحهم.

وعلاوة على ذلك يعتبر تأثير الثقافة النفعية على النظرية الاجتماعية أكثر خداعاً وتعقيداً. فبالإضافة إلى قصر النظرية الاجتماعية على المنفعة العملية من دراسة أية قضايا اجتماعية معينة، فإن الثقافة النفعية تستطيع أيضاً دفع النظرية الاجتماعية فى الاتجاه المضاد – وبخاصة حينما يكون هناك عدد محدود من العملاء الذين على استعداد لتوفير التمويل الملائم – حيث الاتجاه نحو بناء نموذج نظرى غامض وعام للغاية يتمثل فى النظرية الشاملة **Grand Theory** . حيث نجد جذور هذا الاتجاه فى الداء المتأصل فى الثقافة النفعية التى تميل بمقتضاه باستمرار إلى التقليل من شأن الحقيقة المدركة للعالم الموضوعى كما ينظر البشر تقليدياً إليه، وأيضاً الميل إلى إضعاف تصورهم أو "خريطتهم الاجتماعية" للمجتمع كما يعرفونه.

وعلى هذا النحو، تشكل الثقافة النفعية – مثل كل الأشياء الأخرى – تصورات البشر العميقة فيما يتعلق بما هو حقيقى. وقد يتحقق ذلك، فى مستواه الأكثر عمقاً، بتأثير أنواع العلاقات والخبرات التى تشجع الثقافة النفعية من خلالها البشر، أو تفرض عليهم، تأسيسها مع العالم الموضوعى بكامله، أعنى، مع عالم الأشياء المحددة اجتماعياً.

وتقلل النزعة النفعية من قيمة عالم الأشياء المحددة تقليدياً، أى من قيمة الموضوعات التى نألفها ونشترك فى إدراكها. وهى الموضوعات التى تنسب إليها الحقائق والقيم. ونظراً لأن الثقافة النفعية تهتم حسبما تفعل بنتائج العمل مع الموضوعات، وبخاصة الإشباع أو السعادة التى تنتج عنها، فإن هذه الثقافة تسحب الانتباه دائماً عن الموضوع بوصفه موضوعاً، وتركز بدلاً من ذلك على ما يحصل عليه

الإنسان نتيجة استخدامه الموضوع. وما دام ذلك يعتمد على سياق الاستخدام ويتنوع وفقًا له، فإن حقيقة الموضوع وبالمثل قيمته تتغير بتغير شبكة العلاقات التى توضع الموضوعات فى إطارها. ومن ثم فلم تعد الموضوعات تدرك على أن لها حقيقة وقيمة جوهرية كامنة بها. إذ تختلف قيمة الموضوع باختلاف الغرض الذى حدد له، وتتغير الطبيعة التى تنسب له باختلاف السياق الذى يوضع فيه. ومن ثم يقنع المذهب النفعى بوجهة نظر فى الموضوعات بوصفها أشياء متغيرة تفتقد الثبات. ويتحول الانتباه إلى نفع ووظائف الأشياء، فإن الانتباه ينسحب عن جوانبها البنائية المستقرة، أى عن موضوعيتها Object-ness . وبذلك يميل العالم الاجتماعى كعالم من الموضوعات لكى يغرق فى هامش الوعى : "وإذا حول الإنسان انتباهه بعيدًا عن الموضوع إلى السعادة التى يحصل عليها من خلال علاقته بالموضوع، فإن الموضوع يفقد رؤيته ووجوده ..." (٤).

وعلى هذا النحو يتحقق تفسير الموضوعات بوصفها أساسًا وسائل، أو بوصفها تسلم فى النهاية إلى تحقيق غرض، أو بوصفها وسائط لإحداث نتائج محددة. وبعبارة أخرى يؤدى تأسيس الخارطة الثقافية للموضوعات، كأحد تأثيرات الثقافة النفعية - بوصف هذه الخارطة تشكل تنظيمًا اجتماعيًا مشتركًا للحقائق والقيم - إلى إضعافها مع نتيجة أن تصبح التحديدات الثقافية ووضعها أقل قدرة على فرض ذاتها على البشر. وذلك بسبب التأكيد الضعيف على حقيقتها أو قيمتها. وإذا كان ذلك يعنى من ناحية إمكانية أكبر لوقوع القلق والارتباك، فإنه يعنى من ناحية أخرى حرية أكبر لإدراك الموضوعات وصياغتها تصوريًا بأساليب جديدة، وليست تقليدية أو متفقًا عليها. وترتبط الناحيتان بعضهما ببعض. فمن شأن الارتباك المتزايد أن يدفع إلى بذل الجهود لتحقيق التنظيم التصورى.

ويتلاءم إضعاف التصور التقليدى للعالم الموضوعى مع نمو النظرية "الفنية Tech-nical" أو "الغامضة abstruse" وذلك لوجود عدد محدود من تلك المعتقدات الثابتة المتعلقة" بأساليب تواجد الأشياء"، وهو الأمر الذى قد يولد لأول وهلة إحساسًا طاغيًا بعدم ملاءمة المنظورات التى طُورت حديثًا. وفى نفس الوقت فما دام إضعاف التصور التقليدى من شأنه أن يحرر التنظير الاجتماعى، فإنه قد يولد أيضًا جهودًا دافعة لإعادة

تحديد الخريطة الاجتماعية، وهو ما يعنى، أن الإنسان ليس ببساطة الآن حراً فى أن يرى العالم الاجتماعى بأساليب جديدة، ولكنه مفروض عليه أن يراه كذلك. وفى ظل هذه الظروف تتعرض صياغة النظرية الاجتماعية لتأثير بعض المطالب الضمنية المحددة، وبصفة خاصة ذلك المطلب المتعلق بتقديم خريطة أو تصور لعالم الموضوعات الاجتماعية يمكن أن يقلل شموله وتنظيمه التوترات الناتجة عن الواقع الشخصى غير المنظم.

وعلى هذا النحو، فقد تركز الثقافة النفعية فى صياغة النظرية على التصور الشامل لسببين. الأول لأن الثقافة النفعية تهتم أساساً بوضع الموضوعات فى سياقها، أى بالنظر إلى نتائجها فى نطاق شبكة من الموضوعات، والثانى لأن للمذهب النفعى نتائجه غير المتوقعة بالنسبة لانهيار التصورات التقليدية للعالم الموضوعى. وإذا كان السبب الأول يساعد على خلق توقع ورغبة فى صياغة التصورات، فإن السبب الثانى يجعلها ضرورية بصورة حادة وموضوعاً للحوار والجدل. ومن ثم، فإننى أريد أن أقول أن أحد المهام الضمنية لعلم الاجتماع الحديث لا تتمثل فى مجرد دراسة المجتمع ولكن فى صياغته تصورياً وتنظيمه : أعنى أن يشكل الموضوعات الاجتماعية تصورياً ثم يحدد علاقاتها المتبادلة بعضها ببعض. فإذا نظرنا إلى ما يفعله علماء الاجتماع وليس إلى ما يقولون أنهم يفعلونه، فإن قدراً كبيراً سوف يتكون من صياغة وتقديم مجموعة منظمة من المفاهيم وضرب الأمثلة لها، بدلاً من تقديم القوانين أو القضايا الثابتة إمبيريقياً ، تلك الخاصة بالعلاقات بين الموضوعات. وبإيجاز، لقد اهتم علم الاجتماع فى معظمه – ابتداءً من الكتب المدرسية الأولية، وحتى تنظير تالكوت بارسونز – بتشكيل العوالم الاجتماعية فقط، بدلاً من دراستها وبحثها.

وتمتلك الثقافة النفعية نتائج أخرى ذات أهمية واضحة بالنسبة للنظرية الاجتماعية. فهى تتضمن – بصفة خاصة – انتقالاً من التعريفات التقليدية للعالم الموضوعى، حيث يكون البعد الأخلاقى [بعد الخير والشر بتعبير تشارلز أوزجود Charles Osgood، هو البعد البارز، إلى التعريفات التى يكون فيها بعد القوة Power (بعد القوى – الضعيف بتعبير تشارلز أوزجود أيضاً)] هو البعد البارز بصورة متزايدة (٥). بذلك يركز المذهب النفعى على النتائج التى تولد اهتماماً متزايداً بالفعالية العالية للموضوعات كطريق لتحقيق النتائج المرغوبة، بعيداً عن البعد الأخلاقى. وذلك لا يعنى

أن المذهب النفعى لا يرعى فقط الاهتمام بالأحكام الإدراكية منفصلة عن التقويمات الأخلاقيـة، بل يعنى أيضًا أن الأحكام الإدراكيـة ذاتها أصبحت تركز على أحكام الفعالية. وفى هذا الإطار، فإن معرفة ما هو كائن، تعنى معرفة ما هو أقوى، حيث تصبح المعرفة قوة حينما تصبح المعرفة معرفة بالقوة.

ومع البروز المتنامى لبعد القوة فى الموضوعات، تخلق إحساسًا متزايدًا بالانفصال الواضح بين القوة والأخلاق، بين ما هو واقعى وما هو مثالى. حيث يستبعد الواقعى الآن المثالى، ويميل إلى أن يقتصر على المعرفة المتعلقة بالقوة، بنفس المعنى الذى تتضمن فيه السياسة الواقعية **Reai Politik** أن السياسات الواقعية لا تقتصر فقط على متضمنات قوة الأفعال، بل إنها تضع هذه المتضمنات، بصورة مثيرة للأستياء فى مقابل المتضمنات الأخلاقية.

ومن وجهة نظر المذهب النفعى يوجد إحساس متزايد بأن الموضوعات المتعلقة بالقوة قد تفتقد الأخلاق ، وأن الموضوعات المتعلقة بالقيم قد تفتقد القوة. وبإيجاز، يوجد شعور قوى بأن عالم الموضوعات الاجتماعية قد أصبح عالمًا متنافرًا **grotesque** بالمعنى المحدد الذى يتضمن فيه العالم المتنافر الارتباط بين الموضوعات (أو خصائص الموضوعات) التى نشعر أنها متنافرة **Incong ruous** ومنذرة بسوء **Ominous** . مفترضا – كما افترضت – أن ادراك الموضوعات من خلال حالة التوازن، هو الإدراك الذى ينظر إلى القوة والخير بوصفهما مترابطين إيجابيًا، ومن ثم تتضمن الخبرة بالتنافر، بوصفه منتشرًا بوضوح فى العالم الاجتماعى ، تنافرًا إدراكيًا ينبغى أن تتكيف معه النظرية الاجتماعية بطريقة ما، وأن نحاول التقليل منه كذلك. وبالطبع يستطيع الإنسان أن يدرك العالم على أنه يحتوى على مناطق محدودة تتكون مما هو متنافر، غير أن ما أعنيه هنا يتمثل فى أن الثقافة النفعية تمارس ضغطًا عامًا وشاملاً على ضرورة تكامل "الخير" و"القوة". ومن ثم ينبغى أن يهتم التنظير المدرك لهذا الضغط بهذه "المجالات المحددة" بدرجة أكثر، وهى المجالات التى توجد فيها الموضوعات الاجتماعية، أعنى أكثر الأبنية عمومية بالنسبة للعالم الموضوعى. وبدلاً من التركيز على تلك المجالات المحددة التى يكشف فيها التنافر بين الخير والقوة عن نفسه بوضوح، فإن مهمة النظرية الاجتماعية تتمثل حينئذ فى إعادة التكامل والتنظيم للإحداثيات الاجتماعية الأكثر أساسية للمجال الاجتماعى ذاته.

ولذلك نجد أن تأثير الثقافة النفعية على النظرية الاجتماعية تأثير معقد. حيث يقتصر هذا التأثير بلا شك على إخضاع النظرية الاجتماعية لتوقع أن تكون ذات فائدة عملية. غير أنه نتيجة لإضعاف العالم الموضوعى والانفصال بين الأخلاق والقوة، ساعدت الثقافة النفعية على ظهور مشكلتين ضمنيتين بالنسبة للنظرية الاجتماعية، التى سوف تتحول – إذا استجابت لهما – إلى نوع متميز من النظرية الاجتماعية الشاملة **Grand theory** . وتتمثل المشكلة الأولى فى مشكلة التغلب على التنافر، أو تقليل التنافر بين أبعاد القوة والخير فى العالم الموضوعى، ومن ثم إعادة تحديد الموضوعات فى العالم الاجتماعى فى علاقتها ببعضها البعض بصورة شاملة. حيث شكلت هاتين المشكلتين مع بعضهما اثنين من المعلمات **Parameters** (*) الضمنية التى تشكل النظرية الاجتماعية النسقية، وتحددها، أعنى النظرية الشاملة **Graud Theory** .

وفى الحقيقة، فإنه برغم أن النظرية الاجتماعية الشاملة قد تحدد ذاتها وضعياً (أو بأى مستوى قد تحدد نفسها اسمياً **nominally**) بإعتبارها تشكل أساساً جهداً علمياً يهتم فى المقام الأول بتعزيز المعرفة المتعلقة بالبشر والعلاقات الإنسانية، فإنها تستوعب الاهتمامات ذات الحاجة المحدودة للبحث، تلك التى تعتبر النظرية نفسها، بطريقة ما استجابة ذاتية كافية لها. وبإيجاز، فإن وظيفتها الاجتماعية لا تتمثل بالأساس فى مجرد توفير الحقائق المتعلقة بالعالم الاجتماعى، ولكن فى تقديم إعادة توجيه لتخفيض التوتر بشأنه، إضافة إلى تقديم تصور جديد وشامل يحدد لنا طبيعة الموضوعات، وما هى طبيعة العلاقات التى بينها وبين بعضها بعضاً.

(*) يقصد بمعلمات المجتمع القيم الخاصة بالمجتمع محل الدراسة مثل المتوسط الحسابى والتباين فى مجال معين، وأحياناً قد تكون هذه المعلمات مجهولة للباحث، ويكون من الصعب أن يقوم بعملية حصر شامل للمجتمع محل الدراسة لمعرفة هذه القيم فيلجأ إلى سحب عينة المجتمع لتقدير هذه المعلمات. وتعد التقديرات التى يحصل عليها فى هذه الحالة قيم تقريبية لمعالم المجتمع الحقيقية التى نبحث عنها، والسؤال المهم هو: هل الفرق بين التقدير المحسوب من العينة والقيم الحقيقية للمجتمع صغيرة صغراً كافياً، يجعلنا نعتمد على التقدير فى دراستنا للمجتمع ؟ وهذا يعتمد على أنه إذا تم اختيار العينة، وحصلنا على التقدير بطرق تعتمد على نظرية الاحتمالات فإننا يمكننا أن نقدر دقة هذا التقدير."المترجم"

ولا تختلف النظرية الشاملة عن النظرية "المتوسطة المدى"، التى يتمثل اهتمامها الأساسى فى الإثبات الإمبيريقى لمتضماتها، ليس لأنها ترفض أهمية البحث، ولكن لأنها ترى أن التزامها - أى النظرية المتوسطة المدى - بالبحث التفصيلى الدقيق من شأنه أن يقلص بالضرورة وبصورة صارمة، من اتساع دائرة العالم الاجتماعى الذى يمكن أن تحيط به النظرية. بذلك لا تكون النظرية الشاملة فى صراع مع النظرية المتوسطة المدى، ولكنها تكرس نفسها لقضية من نوع مختلف، وهى القضية التى تتمثل فى مهمة تأسيس النظم، وتشكيل الاتجاه، وتأسيس المعنى، والتقليل من التناقض بدلاً من مهمة تأسيس المعرفة(*).

بذلك تعد النظرية المتوسطة المدى جهداً لتجنب ميل الوضعية نحو الانهيار والتحول إلى طقوسية منهجية، وبالمثل تجنب النغمة الأيديولوجية الواضحة لدوافع النظرية الشاملة لصياغة التصورات الأكثر شمولاً. إذ تسعى النظرية المتوسطة المدى لصياغة - وهى تمتلك القدرة على صياغة التصورات - تصور للعالم الاجتماعى بطريقة محدودة - منطقة تلو أخرى، وقسماً يتلو قسماً آخر. وأثناء كونها تفعل ذلك، فإنها لا تكون بحاجة إلى توضيح التصورات الأشمل للواقع الاجتماعى الذى يكمن عادة فى الوعى الثانوى. وبذلك تنتمى النظرية المتوسطة المدى من ناحية إلى نمو التخصص المهنى لعلم الاجتماع الحديث، ومن ثم فهى تقدم تبريراً لضيق نطاقه، وهى من ناحية

(*) يشير ذلك إلى نقد ضمنى يوجهه ألفن جولدنر إلى النظرية الشاملة تلك التى صاغها عالم الاجتماع تالكوت بارسونز، حيث ينظر إليها بوصفها نوعًا من الأيديولوجيا التى تسعى إلى إبراز العالم الاجتماعى بوصفه عالمًا متوازنًا ومتكاملاً وخاليًا من التناقض والصراع، بل وتحاول أن تشكل من نفسها توجيهًا لفهمه على هذا الأساس وإضفاء المعنى على نظامه. دون أن تهتم هذه المعرفة بالبحث عن المعرفة، ومحاولة دراسة القضايا الواقعية بإجراءات البحث الاجتماعى الواقعى. ومن المعتقد أن ذلك يعد نوع من التجنى، أولاً بسبب محاولة تقييم النظرية الشاملة بالنظر إلى مرجعية التناقض والصراع، وهى نظرية أو توجه أيديولوجى آخر، بينما النقد الموضوعى يجب أن يستند إلى منطقية بناء النظرية ذاتها، وطبيعة الواقع الذى ندركه - كباحثين فى علم الاجتماع - بوصفه هو المرجعية للحكم على النظرية. وثانيًا أننا إذا تأملنا الأمر فسوف نجد أن تالكوت بارسونز قد أسس النظرية الشاملة بهدف بناء إطار تصورى لفهم الواقع والإحاطة به، يمكن أن تشتق منه بعض القضايا التى تحول إلى فرضيات يمكن أن توجه البحث الاجتماعى الواقعى، أو محاولة فهم بعض الظواهر الواقعية بالنظر إلى بعض القضايا المشتقة من بناء النظرية الشاملة . "المترجم"

أخرى، تنتمى كذلك إلى التكامل القوى بين التخصصات فى نطاق دولة الرفاهية بمؤسساتها الإدارية غير المحدودة بيروقراطيًا، حيث تعهدت كل من هذه التخصصات أن تقوم بإصلاحات محدودة فقط فى نطاق أقسامها الاجتماعية الخاصة. بإيجاز، تتمثل إحدى وظائف النظرية المتوسطة المدى فى تيسير التكيف مع التنظيمات البيروقراطية ذات المهام الاجتماعية المحدودة. برغم أن النظرية الشاملة، تسعى بأسلوب مختلف، لتقديم وجهة نظر تتعلق بإعادة البناء المجتمعى بكامله. وتتعلق أيضًا بالتغير الحادث بين أقسام هذا البناء، فهى نظرية موجهة نحو الأزمات الاجتماعية الأكبر التى يمكن تحديدها أو السيطرة عليها بيروقراطيًا.

الهوامش

(١) Cesar Graa, Bohemian Versus Bourgeois (New York : Basic Books, 1964) p.107.

(٢) R.K. Merton, Social Theory and Social Structure (Glencoe, Ill: The Free Press, 1957), p.157

(٣) بينما نجد أن هناك تأكيداً واضحاً على الأهمية النفعية للمعرفة والتعليم فى مجتمع الطبقة المتوسطة، فإن هناك أيضاً بعض العوامل الأخرى التى قد تضعف إلى حد ما النزعة النفعية للقطاعات المهنية للطبقة المتوسطة وتتعارض معها. إذ نجد أن لهذه المهن التى يمتهنها أبناء الطبقة المتوسطة - تاريخها الطويل والمستمر، الأمر الذى ساعد على حماية التنظيمات المهنية لبعض التوجهات غير النفعية، بل ونقلت ذلك تاريخياً من خلال التدريب الفنى والمهنى فى المدارس والجامعات، التى نظرت إلى نفسها على أنها حارسة للقيم. حيث يتعلم المهنيون كيف يحترمون المؤهلات الفنية من ناحية، وأن يوفروا "الخدمة" التى يحتاجها العميل من ناحية أخرى. ومن ثم تميل أيديولوجياً المهن المدنية إلى أن تكون غير متكيفة مع النزعة النفعية الفردية التى تسعى للحصول على المال، وأكثر تناسباً إلى حد ما مع أحد اتجاهات المذهب النفعى الأكثر شمولاً والأكثر اجتماعية، وهو الاتجاه الذى قد يصبح فى ظل ظروف معينة مضاداً للنفعية ذاتها، وهو الاتجاه الذى يسعى للحصول على المعرفة فى ذاتها. وتظهر بعض التوترات البارزة فى المجتمع الحديث من الاختلاف بين الأقسام المهنية أو المتعلمة للطبقة المتوسطة من ناحية، وبين أقسام هذه الطبقة التى تمتلك الثروة من ناحية أخرى. وينتج أحد التعبيرات الهامة والمعاصرة لهذا التوتر حينما تقوم الأقسام المتعلمة فى الطبقة المتوسطة بإدارة التعليم، ومن ثم يتم إخضاع الأطفال أبناء الأقسام الثرية فى هذه الطبقة لتعليمهم، وعلى هذا النحو يصبحوا معرضين لقيم مختلفة إلى حد ما. ويظهر تعبير آخر، هام وحديث عن هذا التوتر فى نطاق الطبقة المتوسطة بسبب النمو الأخير لدولة الرفاهية، وهو النمو الذى يتلاءم بدرجة أكثر مع النزعة النفعية الاجتماعية للمهنيين المتعلمين أكثر من تلاؤمها مع النزعة النفعية الفردية للأقسام الثرية بالطبقة المتوسطة. وفضلاً عن ذلك، تعد دولة الرفاهية أكثر ملاءمة للمصالح الوظيفية للقطاع المهنى المتعلم بصورة مباشرة، وهو القطاع الذى أصبح يشكل كادر الخبراء والمديرين، والذين يقدمون الخدمات التى تيسرها دولة الرفاهية. وبذلك تشكل دولة الرفاهية فى ذاتها تحالف بين جهاز الدولة والقطاعات المتعلمة بالطبقة المتوسطة، الذين تصبح عملياتهم وإجراءاتهم مكلفة للغاية بالنسبة للقطاعات الثرية بهذه الطبقة، ومن ثم فمن المحتمل بدرجة واضحة أن يعارضوهم.

(٤) Guntrip H. Personality Structure and Human Interaction (New York : International Universities Press, 1961), p.288.

(٥) Charles E. Osgood, George Suci, and Percy Tannenbaum, The Measurment of Meaning (Urbana : University of Illinois Press, 1957).

الفصل الرابع

ماذا يحدث في علم الاجتماع

نموذج تاريخي للتطور البنائي

لقد حاولت قدر الإمكان أن أحدد بعضًا من خصائص الثقافة النفعية التى بدأ بها مجتمع الطبقة الوسطى؛ وأريد الآن أن استكشف بعض الأساليب التى تداخلت بها هذه الخصائص مع تطور علم الاجتماع ذاته. وآمل أيضًا أن أمتلك القدرة على التحليل الشامل لبناء علم الاجتماع الغربى وديناميات تطوره. ولذلك فسوف أهتم إلى حد كبير هنا بالمضمون العينى لنظريات محددة، كما سوف أهتم بالتطور التاريخى للأبنية التحتية المشتركة لعلم الاجتماع، مثل تنظيمه الاجتماعى والعقلى، تباينه ورعايته بواسطة الأمم والطبقات الاجتماعية المختلفة، وتقسيم العمل العقلى الذى اضطلع علم الاجتماع بنصيب فيه، وكذلك المراحل والفترات التاريخية التى تغيرت أو تبلورت فيها هذه الأبنية.

وسوف يكون معظم ما سوف أقوله من نوع التأثيرات المسحية Flat فيما يتعلق بهذه الأبنية أو تطورها، أكثر من كونه تحليلاً دقيقًا أو توثيقًا تاريخيًا. وبعبارة أخرى، يعد ما أفعله جهدًا أوليًا لتأسيس نموذج تصورى حول ما حدث فى علم الاجتماع الغربى، أو هو فى الواقع يعد نظرية فى التطور، ومخططًا لتاريخ علم الاجتماع الغربى الحديث.

وتوجد أربعة فترات هامة فى التطور العالمى لعلم الاجتماع الغربى، تلك التى حددناها إلى حد كبير بالنظر إلى التأليف النظرى الغالب على كل منهما:

الفترة الأولى، حيث سيطرت الوضعية السوسيولوجية التى بدأت حوالى الربع الأول من القرن التاسع عشر فى فرنسا، وكان أهم روادها هنرى سان سيمون Henri Saint-Simon وأوجست كونت Augste Comte .

الفترة الثانية، حيث سيطرت الماركسية، وهى الفترة التى تبلورت عند منتصف القرن التاسع عشر، وقدمت جهداً لتجاوز التراث القوى للمثالية الألمانية، ووفقت ما بين مبادئها ومبادئ تيارات مثل الاشتراكية الفرنسية والاقتصاد الإنجليزى.

الفترة الثالثة، وسيطر فيها علم الاجتماع الكلاسيكى الذى تطور بنهاية القرن التاسع عشر وحتى الحرب العالمية الأولى، ويمكن إدراكها باعتبارها فترة التوفيق والتكيف. حيث ناضل علم الاجتماع لتأسيس تكيف بين التطورات الجوهرية التى حدثت فى الفترتين الأولى والثانية عن طريق التنقل بين الوضعية والماركسية أو السعى لشق طريق ثالث بينهما. وقد حاولت هذه الفترة أيضًا أن توفق بين الانجازات الأولى، ذات الطبيعة البراجماتية فى الغالب، وتضمينها فى بحوث أكاديمية تفصيلية. وهى تعتبر فترة كلاسيكية وذلك لأن معظم روادها ينظر إليهم علماء الاجتماع الأكاديميون، على أنهم كلاسيكيون أنجزوا بحوثهم فى ذلك الوقت، منهم على سبيل المثال ماكس فيبر Max Weber، إميل دوركيم Emile Durkheim، وفلفريدو باريتو Vilfredo Pareto .

الفترة الرابعة ، وسيطرت فيها البنائية الوظيفية البارسونزية. وهى الفترة التى تبلورت خلال الثلاثينيات بالولايات المتحدة من خلال تطوير نظرية تالكوت بارسونز، ثم تطورت بصورة معقدة بواسطة "مجموعة أساسية " Seed group من الباحثين الذين تتلمذوا على أفكاره بجامعة هارفارد، منهم على سبيل المثال : روبرت ك. ميرتون Robert K. Merton، كنجزلى ديفيز Kingsley Davis ولبرت مور Wilbert Moore، روبين وليامز Robin Williams وآخرون.

الفترة الأولى، الوضعية السوسيولوجية

تميزت بدايات الوضعية السوسيولوجية بالحيرة تجاه النزعة النفعية التقليدية للطبقة الوسطى، حيث كانت ناقدة لها ومتعايشة معها فى نفس الوقت. وقد صاغ هنرى سان سيمون – أحد الآباء الأول لكل من الاشتراكية الحديثة وعلم الاجتماع – فى أعقاب الثورة الفرنسية قصة شهيرة ذات مغزى بعنوان "الموت المفاجئ" . حيث قابل سان سيمون بصورة مثيرة للاستياء بين البلاط الذى لا نفع له وبين القطاع الصناعى المنتج. وتساءل عما يمكن أن يحدث إذا فقدت فرنسا ذات يوم كل علمائها، وفنانيها ورجال الصناعة بها، وفى نفس الوقت فقدت أيضاً كل ضباط التاج، ووزراء الدولة، والقضاة وكبار ملاك الأرض؟ وأجاب سان سيمون بأن فقد فرنسا للمجموعة الأخيرة قد تكون له آثاره العاطفية، التى تحزن الفرنسيين ذوى القلوب الرقيقة، غير أن ذلك لن يسبب أى ضرر سياسى بالنسبة للدولة، وذلك لأنه يمكن بسهولة استبدال هؤلاء البشر الذين لا نفع لهم. ومع ذلك فإن فرنسا قد تعانى من انتكاسة إذا فقدت المجموعة الأولى، بل قد تسقط من مكانتها بوصفها أمة رائدة بين الأمم. ولقد كان التمييز الحاسم بين ما هو نافع، وما هو غير نافع عنصراً محورياً فى حكم سان سيمون على البشر والمجتمع.

وقد كرس سان سيمون نفسه، مثل سابيز **Sièyes** للإجابة على السؤال، نافع لمن؟ حيث ينبغى أن تكون المنفعة، كما قال، بالنسبة للأمة، وفى الحقيقة بالنسبة للإنسانية ككل. ويتذكر سان سيمون الفقراء فى "رسالة مواطن فى جينيف" سنة ١٨٠٣ قائلاً: "لقد خولت عن عمد درجة من السيطرة للبشر الذين يؤدون الخدمات التى تعدها نافعة بالنسبة لك. حيث يتمثل الخطأ الذى ارتكبته بالاشتراك مع الإنسانية ككل، فى عدم التمييز الواضح تماماً بين المنافع المباشرة وبين تلك الأكثر دواماً، بين تلك المصالح المحلية وتلك الأكثر عمومية، بين تلك المنافع التى تفيد جزءاً من الإنسانية على حساب الباقى، وتلك التى تعظم سعادة الإنسانية. وبإيجاز، فإنك لم تتحقق حتى الآن من وجود اهتمام واحد مشترك بالنسبة لكل الإنسانية، هذا الاهتمام يدور حول تقدم العلوم"(١).

وقد نلاحظ الآن، من بين أشياء أخرى، بداية ظهور الإطار النفعى والعلمى الذى استمرت من خلاله أساسًا التصورات المتعلقة بالرفاهية الجمعية مرتبطة بتلك التصورات المتضمنة فى دولة الرفاهية. إذ لم يكن توقع سان سيمون لدولة الرفاهية، وربطها بالعلم وعلم الاجتماع توقعًا خافيًا أو عارضًا، بل كان يمكن إدراكه من خلال ملاحظاته عام ١٨٢٥، حينما أكد "أن الأقلية الصفوة لم تعد بحاجة للحفاظ على بقائها فى المجتمع الصناعى بالقوة، وأن قضية تأكيد تكامل المجتمع تخضع الآن لتحسين الرفاهية الفيزيقية والأخلاقية للأمة". وقد قال سان سيمون أنه ينبغى أن تهدف السياسة العامة لمنح الطبقة العاملة " المصلحة الأقوى فى الحفاظ على النظام العام... وأن تمنحها كذلك الأهمية السياسية الأعلى". وذلك من خلال إنفاقات الدولة التى تسعى" لتأمين العمل لكل من هو قادر عليه". وأيضًا من خلال نشر المعرفة العلمية بين الطبقة العاملة، وكذلك من خلال التأكيد على أن ذوى الكفاءة – أقصد رجال الصناعة – هم الذين يديرون ثروة الأمة : وبذلك يعمل القطاع العام لتحقيق الرفاهية من داخل إطار القطاع الخاص(٢). وربما يكمن الاختلاف الرئيسى بين السياسات التى أوصى بها سان سيمون وبين سياسات دولة الرفاهية الحديثة فى أنه أسند وظيفة الرفاهية لأيدٍ غير حكومية.

ومن الواضح أيضًا أن سان سيمون كان مهتمًا بسؤال آخر يتعلق بما هو نافع، وهنا، كما لاحظنا قبل ذلك، نجده قد أكد على منفعة العلم والمعرفة والتكنولوجيا. ومن ثم لا يتركز التجديد الأساسى فى وجهة نظر سان سيمون حول اهتمامه بالمنفعة، ولا فى إصراره على المنفعة الاجتماعية فى مقابل المنفعة الفردية، ولكن فى تصوره لما يدعم المنفعة، تصوره للأشياء النافعة. حيث نجد أن تأكيده بالتحديد على منفعة العلم والتكنولوجيا مرتبطًا بفكرته عن نسبية المنفعة – والتى تذهب إلى أن الترتيبات التى كانت ذات يوم نافعة يمكن أن لا تصبح كذلك فى يوم آخر – هو الذى دفع تلاميذه إلى نقد الثروة الخاصة.

فمن خلال تأكيد السان سيمونيين على أن الثروة الخاصة فى ظل الظروف الحديثة لا تؤدى إلى إنتاج المنفعة الاجتماعية، وذلك لأن الوراثة الخاصة للثروة قد تؤدى إلى إدارتها بواسطة غير الأكفاء، نجدهم قد اقتربوا من الاشتراكية..

إذ قادتهم "اشتراكيتهم ذات الطبيعة اليوتوبية" - بعيداً عن معارضتهم للمنفعة - إلى تصور محسن للمنفعة بوصفها معياراً اجتماعيًا، ومن ثم فقد شرعوا فى نقد تلك النظم التى اعتقدوا أنها تعوق المنفعة.

وبإيجاز فقد سعى الوضعيون واليوتوبيون إلى توسيع نطاق النزعة النفعية الفردية وإضفاء الطابع الاجتماعى عليها. ففى حين أننا نجدهم قد أكدوا على أهمية الجوانب الاقتصادية، فإنهم فى الحقيقة قد سعوا إلى توسيع نطاق الأشياء التى تعتبر نافعة اقتصاديًا، لكى تضم الأهمية الحيوية للتكنولوجيا والعلم وتستند إليهما. وربما كان ذلك يعكس أيضًا ميلاً محدداً- بقدر ما - لدى كثير من المثقفين الفرنسيين،حينئذ والآن، لربط الاهتمام بالعلم بالاهتمام بالسياسة والفن. إذ يبدو أن سان سيمون كان مصممًا على إنقاذ الفن من قيد تقييمه تقييمًا اقتصاديًا ضيقًا، حيث نجده قد وجد مكانًا مشروعًا للفنانين - بسبب نفعهم - فى المجتمع الصناعى الجديد، من خلال افتراض أنهم أصبحوا مهندسين لروح الأخلاق العامة وإلهامها. وبتأكيده على ذلك، نجده قد أدرك الفن بوصفه نشاطًا يقيم استناداً إلى منفعته الاجتماعية. وبذلك نجد أن سان سيمون قد نظر إلى أبعد من شخصية الفرد أو الأسرة نحو الاهتمام بما هو نافع بالنسبة لتضامن وتماسك المجتمع الأكبر.

١- علم الاجتماع بوصفه مقابلاً للنزعة النفعية الفردية:

تعد الوضعية وعلم الاجتماع منذ بدايتهما فى القرن التاسع عشر مقابلاً لمتطلبات ثقافة نفعية فردية. حيث نجدهما - أى الوضعية وعلم الاجتماع - قد أكدا على أهمية الحاجات الاجتماعية التى أهملت - إضافة إلى تصريف التوترات التى تولدت - بواسطة مجتمع يركز على منفعة الفرد. ومن ثم نجدهما تشكلان نظرية للحفاظ على ما تم هجره. ويمكن إضافة الفكرة الكامنة التى قال بها علماء الاجتماع قبل ذلك، والتى تذهب إلى أن علم الاجتماع يعد علمًا غير محدد المعالم N+1 Science . وبعبارة أخرى يعد علم الاجتماع نظرية فى البناءات المتكاملة التى نحتاجها لنجعل من المجتمع النفعى الجديد كلاً. وبرغم انتقاد علم الاجتماع الوضعى لعيوب

الثقافة الجديدة، فإن هدفه لم يكن الإطاحة بها ولكن العمل على اكتمالها. حيث كان البناء الناقص لهذه الكلية هو الشيء الذى يراه علم الاجتماع الوضعى خطأً فى المجتمع.

وقد تضمن العلم الاجتماعى الجديد، فى بداياته الوضعية، نظرية عن "الفجوة الثقافية" حيث يفسر ذلك التوترات الاجتماعية الدائمة باعتبارها مؤشرات للنسق ككل، وهى التوترات التى إما أنها تعزى للوجود المستمر للنظم التى كانت ذات أداء وظيفى فى الماضى بينما هى مهجورة الآن، أو أنها تنسب لعدم نضج النظام الصناعى الجديد الذى ظهر، ولكنه فشل حتى الآن فى تأسيس النظم الجديدة الملائمة للتطلعات الأخرى. وبإيجاز، أصبح ينظر إلى تصدعات المجتمع الجديد كما لو كانت تصدعات تعبر عن مراهقة غير نامية أكثر من كونها تصدعات تعبر عن العجز الذى يصيب المسنين.

وقد أسهم كل من سان سيمون وأوجست كونت وأخيراً إميل دوركيم فى التراث السوسيولوجى الذى يؤكد على أهمية تطوير أنساق عقيدية مشتركة، وكذلك رغبات ومصالح مشتركة، وتجمعات اجتماعية مستقرة. حيث يتوقع أن يكون لها سلطة أخلاقية كافية لتقييد نضال أصحاب النزعات الفردية المتنافسة، وتزويدهم بعضوية الجماعة التى تخفض التوتر لديهم. إذ قد تسيطر التنظيمات المهنية، الشبيهة بالطائفة - والتى تكتسب طابعًا مشتركًا - على الأنشطة الفنية، أما الحياة الشخصية فيمكن تنظيمها بواسطة الترتيبات النظامية **institutionalized arrange-ments** التى تحكمها القيم المشتركة. ذلك يعنى أن نستفيد مما تم هجره، ومن ثم نجعل المجتمع كلاً.

وقد استهدفت هذه الاستجابة أن توازن المبدأ الفعال فى الاقتصاد النفعى الجديد، والذى - لكونه يهتم بالاستخدام الفعال للمنافع وإنتاجها من أجل الصالح الخاص - يؤكد على المنافسة الفردية غير المقيدة، ومن ثم ينزع البشر عن التضمن فى الجماعة التى تقيد حراكهم، ومن ثم يحولهم إلى "موارد **resources**" قائمة تستخدم حينما تصبح نافعة، وتستبعد حينما لا تصبح كذلك، ومن ثم يجعل البشر

قابلين للتكيف مع التكنولوجيا الدائمة التغير. وبسبب التأكيد المحورى لعلم الاجتماع عند بداية القرن التاسع عشر للتركيز على ما أهملته الثقافة النفعية الجديدة، وعلى المشكلات الاجتماعية التى تولدت عن افتراضاتها، فقد فشل علم الاجتماع فى الحصول على تأييد قوى من الطبقة المتوسطة التى ظهرت حديثًا.

وفى النهاية، فلم يرفض علم الاجتماع الذى ظهر حديثًا المقدمات النفعية لثقافة الطبقة الوسطى الجديدة، ولكنه بدلاً من ذلك سعى إلى توسيعها ومد نطاقها. حيث أصبح متهمًا بالمنفعة الجمعية فى مقابل المنفعة الفردية، وبحاجات المجتمع إلى الاستقرار والتقدم، وبكل ما هو مفيد لتحقيق ذلك. إذ أكد علم الاجتماع، بصفة خاصة، على أهمية المنافع "الاجتماعية" الأخرى كمقابل للتركيز الكامل على إنتاج المنافع الاقتصادية. وبذلك فقد ولد علم الاجتماع كمقابل للاقتصاد السياسى الخاص بالطبقة الوسطى فى الربع الأول من القرن التاسع عشر.

٢- انبثاق الاقتصادى من الاجتماعى :

ولقد كان لهذا التطور التاريخى نتائجه الثابتة بالنسبة لمكانة علم الاجتماع فى تقسيم العمل الأكاديمى والعلمى. حيث بقيت البؤرة السوسيولوجية مركزه على العنصر الراسب **residual** فى الثقافة النفعية للطبقة الوسطى. حيث جعل علم الاجتماع العنصر "الاجتماعى" مجال فعاليته.

ونظرًا لأن علم الاجتماع قد ظهر فى البداية من إطار الوضعية السوسيولوجية، وبخاصة من خلال أعمال سان سيمون، فقد كان من الواضح أن تكون الرسالة التاريخية لعلم الاجتماع هى استكمال ما عده المهمة التى لم تنته للثورة الصناعية التى نشأت والوصول بها إلى أوجها. ولذلك فقد أدرك سان سيمون علم الاجتماع بوضوح، باعتبار أننا نحتاجه لتوسيع النظرة العلمية من نطاق العلوم الطبيعية إلى نطاق دراسة الإنسان، ومن ثم الاقتراب من الإنسان والمجتمع بأسلوب يتسق مع الثورة العلمية المتفجرة. بذلك كان مطلوبًا من علم الاجتماع على ما يرى سان سيمون أن ينجز ما لم تنجزه العلوم الأخرى والعلوم الطبيعية. إنه ينبغى أن يكون إضافة قوية

لوجهة النظر الصناعية الجديدة. لقد كان عليه - بهذا المعنى - أن يكون علمًا خاتمًا لمجموعة العلوم السابقة عليه. ويحتوى تصور كونه علما خاتمًا لما سبقه من العلوم على متضمنين مختلفين إلى حد ما، فهو يتضمن من ناحية التركيز على العناصر الثقافية الباقية Leftovers، أى على العناصر التى لم تدرس بواسطة العلوم الأخرى. ومن ناحية أخرى فقد دفع ذلك علماء الاجتماع فى بعض الأحيان إلى إدراك علمهم على أنه أمير للعلوم، يخص ذاته بكل ما يفعله الآخرون، إضافة إلى أنه يمتلك اهتمامًا متميزًا بكلية القطاعات Totality of Sectors، والاهتمام بدمجها على مستوى جديد وأعلى من التكامل، إلى جانب اهتمامه بالقوانين الفريدة من المستوى الأعلى والمتعلقة بهذا الكل. ومع ذلك، فقد كان هذا الادعاء الطموح ملائمًا بالنسبة لعلم الاجتماع فقط حينما كان مازال خارج نطاق الجامعة، قبل أن يصل إلى حل وسط مع ادعاءات العلوم الأكاديمية الأخرى. التى نظرت إلى هذا التصور للرسالة السوسيولوجية فى أفضل الأحوال بوصفه نوعًا من الطموح المفرط، وفى أسوأ الأحوال بوصفه نوعًا من الاستعمار الثقافى.

ونظرًا لتكيف علم الاجتماع مع ادعاءات العلوم الأكثر قوة من الناحية الأكاديمية، فقد اكتشف فى بعض الأحيان الفهم الأكثر تواضعًا والأقل إثارة لذاته. حيث اتجه علم الاجتماع من خلال هذا الفهم لذاته، وفى ممارساته وبحوثه العلمية المصاحبة إلى أن يهتم فى الغالب بالقضايا الاجتماعية والمجالات النظامية Institu-tional الواقعية التى لم يتم شغلها أكاديميًا حتى تلك اللحظة : فقد اهتم بالأسرة Family والجماعات العرقية Ethnic groups والمجتمع الحضرى urban community والانتحار Suicide والجريمة Criminality والطلاق Divorce . حيث أصبح علم الاجتماع فى ممارسته العلمية يهتم فى الغالب بدراسة ما تبقى من العلوم الأخرى؛ إذ أصبح علمًا يهتم بدراسة البواقى. غير أن هذا الحل لم يكن مرضيًا من الناحية العقلية أو المهنية. فعلى المستوى النظرى، بدأ علم الاجتماع بمرور الوقت يدرك مكانته بوصفه علمًا تحليليًا، ويؤكد على شرعية هذه المكانة. فقد أدرك ذاته بوصفه يتميز باهتماماته ومنظوراته المتميزة، وليس بالنظر إلى الموضوعات الواقعية التى درسها. وذلك يعنى، من حيث المبدأ، أنه فى مقدور علم الاجتماع أن يدرس أى

جـانب من جـوانب الحيـاة الإنسانيـة، أو أى نظام أو قطاع أو جماعة أو سلوك، مثلما يستطيع علم الاقتصاد أن يفعل ذلك؛ بحيث يتمثل الاختلاف فى القضايا والاهتمامات التى تهمه بشأنها. وبالنسبة لبعض علماء الاجتماع المحدثين مثل ليوبولد فون فيزى Leopold Von Wiese أو جورج زيمل George Simmel، فإن ذلك كان يعنى أن مجال علم الاجتماع يتمثل فى الاهتمام بالجوانب الصورية للعمليات والعلاقات الاجتماعية، وعلى سبيل المثال الاهتمام بالتعاون Cooperation والتعاقب Succession والمنافسة Competition والتكامل integration والصراع con-flict، أو بالعلاقات الثنائية أو الثلاثية ، وكذلك بمستويات التفاعل interaction . ولقد اتجه الاهتمام الأكثر محورية من بين هذه الاهتمامات الصورية -- وما زال محور اهتمام علماء الاجتماع الأكاديميين - كما كان دائما بالنسبة للمنظرين الاجتماعيين الغربيين منذ أفلاطون - نحو التركيز على مشكلة النظام الاجتماعى Social Order : من حيث طبيعة التضامن والتماسك والتكامل الاجتماعى ومصادره.

وعلى هذا النحو بقى علم الاجتماع مهتمًا بالمجتمع ككل بوصفه نوعًا من الكلية، غير أنه يعد نفسه الآن مسئولاً عن بعد واحد فقط من هذه الكلية. حيث تم تقسيم المجتمع تحليليًا بين العلوم الاجتماعية العديدة. ومن وجهة النظر التحليلية هذه اهتم علم الاجتماع، فى الحقيقة، بالأنساق الاجتماعية أو بالمجتمع بوصفه "كلا"، ولكن فقط بالقدر الذى يشكل فى إطاره كلاً اجتماعيًا.

ومن حيث النظرية لا يختلف علم الاجتماع عن العلوم الاجتماعية الأخرى، وهو ليس أكثرها سوءًا، حيث نجد أن كل من هذه العلوم يتميز باهتمام تحليلى محدد، وهو الاهتمام الذى يشكل أسلوبه الخاص فى النظر إلى الكل. ومع ذلك، فمن حيث الممارسة، نجد البحوث المحددة لعلم الاجتماع مازالت تركز صراحة على "نطاقات" واقعية مختلفة، أو على تلك المشكلات والنظم الواقعية التى لم تدخل تقليديًا فى نطاق علوم اجتماعية أخرى. بذلك بقى علم الاجتماع علمًا للبواقى أو علمًا راسبًا residual science فى ممارسته، حتى

ولو كان مستقلاً فى تصوره لذاته كعلم تحليلي يركز على المشكلات العامة كتكامل الجماعات والمجتمعات. حيث لا يوجد فى الواقع علمًا اجتماعيًا عامًا، بل توجد مجرد مجموعة من العلوم الاجتماعية المتخصصة غير المتكاملة . (فى نطاق العلوم الاجتماعية لا يوجد شيء ينتمى إلى الطب).

وذلك يعنى أن علم الاجتماع الأكاديمى يفترض تقليديًا إمكانية تحليل النظام الاجتماعى وفهمه بدون أن نجعل الاعتبارات الاقتصادية موضع جدل أو تركيز. وذلك يعنى ضمنيًا أنه يمكن حل مشكلة النظام الاجتماعى، عمليًا وتحليليًا، بدون توضيح مسألة الندرة أو التركيز عليها، وهى المسألة التى يهتم بها علم الاقتصاد بصورة محدودة للغاية. وبرغم أن بعض جوانب التحليل السوسيولوجى تقدم افتراضات ضمنية تتعلق بالندرة، فإن علم الاجتماع يعتبر نظامًا عقليًا ينظر إلى الاقتصاد والافتراضات الاقتصادية بوصفها مسلمات، ومن ثم يرغب هذا العلم فى حل مشكلة النظام الاجتماعى فى ظل أى مجموعة من الظروف والافتراضات الاقتصادية. بذلك يركز علم الاجتماع على الموارد غير الاقتصادية للنظام الاجتماعى. وينكر علم الاجتماع جدليًا أن يكون التغير الاقتصادى شرطًا كافيًا أو ضروريًا للحفاظ على النظام الاجتماعى ودعمه.

٣- النظرية الوضعية الشاملة ومأزق الإحياء :

لقد ظهر علم الاجتماع فى فترة التأليف الوضعى لكى يشكل نظرية شاملة Grand عن المجتمع، مع تأكيد قوى ومتميز على أهمية دراسة المجتمع علميًا؛ بنفس أسلوب "الانفصال" عن موضوع الدراسة كما تدرس العلوم الأخرى موضوعاتها كما قال أوجست كونت، حيث لا يمتدح الباحث موضوعات الدراسة أو يلومها. وقد ظهرت الوضعية فى فرنسا من خلال التأليف المتعاظم لسان - سيمون فى أعقاب ثورة ١٧٨٩ . وقد قام أوجست كونت بتنظيمها كنظرية شاملة خلال فترة الإحياء Restoration، وهى الفترة التى أعقبت هزيمة نابليون، حيث سعت القوة العسكرية الموحدة للأرستقراطية الأوربية إلى إحياء النبالة الفرنسية وتسليمها مقاليد السلطة فى فرنسا.

وبإيجاز، تضمنت عملية إحياء البناء الاجتماعى، بوصفه تربة لتبلور الوضعية السوسيولوجية مجموعة العوامل الرئيسية التالية : (١) نشأة صراع أساسى بين النبالة التى تم إحياؤها وبين الطبقة المتوسطة، بحيث تضمن هذا الصراع عناصر تتعلق بالخصائص الأساسية للمجتمع الوشيك التحقق والاعتبارات الرئيسية لاستقرار الثورة. (٢) برغم المعارضة المتبادلة فقد كانت كل من الطبقات الرئيسية المتخاصمة حائرة إلى حد ما، وليس لديها يقين فيما يتعلق بالاعتبارات التى سوف يتم الاستقرار على أساسها، أو فيما يتعلق بالتصور الاجتماعى الذى سوف يدعمه كل طرف، أعنى أنه كانت هناك انشقاقات داخل كل من النبلاء، بين المعتدلين والمتطرفين وأيضًا داخل الطبقة المتوسطة، (٣) ومما لاشك فيه، أنه كانت هناك مجموعة كبيرة من الموضوعات التى طرحت للجدل، من بينها كانت القضية الأساسية المتعلقة بطبيعة الجماعة التى يمكن أن تحكم المجتمع الأكبر، حيث كانت هى القضية الهامة، وذلك لأن كلاً من هذه الطبقات كان تؤكد على تصور لكل النظام الاجتماعى مختلف جذريًا عن ما تؤكد عليه الطبقة الأخرى، (٤) برغم أن الديانة التلقيدية تعدّ أحد المصادر القديمة لتصورات السلطة فى النظام القديم، فإن هذا المصدر قد استمر فى افتقاد قدر كبير من الإيمان والتأييد الشعبى له، وبخاصة بعد أن منح الدين تأييداً جديداً للنبولة والتاج اللذين تم إحياؤهما؛(٥) واستمر العلم، فى نفس الوقت، ينمو ويكتسب مكانة عامة.

ومن خلال هذه التطورات الأساسية، ظهرت مجموعة من العواطف الجمعية العامة، التى انفصلت من ناحية عن كل من الأطراف الاجتماعية المتخاصمة - النزعة التقليدية للنظام القديم فى مواجهة النزعة الليبرالية للطبقة المتوسطة - والتى عبرت من ناحية أخرى عن الحاجة إلى تصور اجتماعى جديد يمكن أن يرتبط به البشر، أعنى الحاجة إلى مجموعة من المعتقدات الوضعية . ولقد كان هذا البناء الجديد للعواطف العامة هو الذى عبرت عنه الوضعية السوسيولوجية بصورة ملائمة، والذى ساعدها، ولو جزئيًا، على أن تحصل على التأييد الشعبى.

ولم يكن برنامج قطاع هام من الصفوة التى تم إحياؤها مجرد برنامج سياسى محدود، مقسم إلى مجموعة من التكنيكات أكثر من التفافه حول هدف نهائى،

حيث اتجه كثير من أبناء الصفوة القديمة نحو تغيير كل البناء الاجتماعى الشامل، وتحويله بقدر المستطاع تجاه تصوراتهم التقليدية التى كانت سائدة فى النظام القديم. فهم لم يبحثوا عن إصلاحات سياسية تدريجية، بل استهدفوا تحقيق تحولات أساسية فى البناء الاجتماعى الأكبر. ومن ثم، فلم يكن هدف المجتمع الذى تم إحياؤه واستعادته إصدار تشريع أو قانون تنفيذى جديد، ولكن بدلاً من ذلك كان الهدف تغيير كل شبكة النظم، وكل الثقافة التى ظهرت على السطح أثناء الثورة الفرنسية وبعدها.

وقد اعتقدت شرائح هامة من أنصار الملكية أن قوتهم السياسية التى استعاروها حديثًا تعتمد فى استقرارها على ظروف اقتصادية وأيديولوجية معينة، فقد اعتقدوا أن وضعهم السياسى لا يمكن أن يستقر أساسًا بدون إحداث تغيرات أشمل فى كل البناء الاجتماعى. وعلى سبيل المثال صدرت فى الفترة من ١٨٢٢ وحتى ١٨٢٧ أثناء حكم **Villèle** مجموعة من القوانين لتقويض مكانة النبلاء والحفاظ على حق الابن البكر فى الإرث كله **Primogeniture** . وكلها قوانين تهدف لاستعادة المكانة الاجتماعية الاقتصادية للنبلاء. وقد أصدروا أيضًا قانون تحريم انتهاك حرمات المعابد **Sacrilege**، حيث حاولوا به إلغاء جامعة فرنسا، إضافة إلى اقتراح مجموعة من القوانين ذات الصلة بالرقابة على الصحف.

وقد احتاج هؤلاء الذين ينتمون إلى الطبقة المتوسطة والذين أرادوا الدفاع عن نظمهم التى نشأت حديثًا أن يستجيبوا على نفس المستوى النظامى الشامل، بأكثر من برنامج سياسى يمكن أن يقودهم من اقتراع لآخر: فقد كانوا تحت ضغط تطوير أيديولوجية عن النظام الاجتماعى فى كليته. غير أن حيرتهم بشأن الثورة، ومخاوفهم من نزعة اليعاقبة **Jacobinism**، (*) والجماهير الحضرية ميع رؤيتهم لما يريدون وأضعف مبادرتهم السياسية. وفضلاً عن ذلك، نجدهم خلال فترة عودة النظام

(*) نزعة أو مذهب اليعاقبة Jocobinism تنسب إلى اليعاقبة Jacobins وهم ممثلو الجناح الأكثر راديكالية فى الثورة الفرنسية (١٧٨٩--١٧٩٤). كانوا يعبرون عن مصالح البرجوازية - الثورية الديموقراطية، =

القديم لم يكونوا فى المزاج الذى يجعلهم يقبلون مشاركة الجماعات المعدومة فى امتيازاتهم السياسية المحدودة للغاية، والتى تم التسليم بها حديثًا. وعلى هذا النحو أصبح لدى البشر من الطبقة الوسطى بعض التصورات الواضحة فيما يتعلق بطبيعة النظام الاجتماعى الذى ينشدونه، باستثناء أن يكون دستوريًا فى طبيعته، محدودًا فى سلطاته الحكومية، وحرًا فى سياساته الاقتصادية. ويمكن القول بأنه قد كانت لديهم صورة لبناء النظام الاجتماعى، وإن لم يكن لديهم رؤية واضحة لمضمونه، لقد كان تصورهم للنظام الاجتماعى المنشود إلى حد كبير، يركز أساسًا على الحفاظ على الحرية الفردية فى مواجهة السيطرة السياسية .

ولقد كانت هذه الفترة هى الفترة التى اهتزت فيها بقوة النظم والأمنية الاجتماعية التى نشأت حديثًا، والتى لم تؤخذ على علاتها، وفضلاً عن ذلك، فإن هذا الاهتزاز أصبح واضحًا، وذلك لأن الآراء المتجادلة كانت عرضة للحوار التفصيلى العام. لقد كانت أكثر أبنية المجتمع أساسية موضع نقاش، ولقد كانت المناقشات المتعلقة بها فى الهيئات التشريعية لها ما يناظرها فى القهاوى، وفى المحلات وفى المنازل. وفى النهاية كان كل من المحاورين الأقوياء إلى حد ما، يقوم بالغاء الآخر، ومن ثم فقد قللوا من الالتزام الكامل الذى يمكن أن يمنح لأى من التصورات التى قدمت بشأن المجتمع.

ولأن الكنيسة التقليدية قد تحالفت مرة أخرى مع النبلاء، فإننا نجد أن سلطتها الأخلاقية قد ضعفت بوضوح داخل نطاق الطبقة الوسطى. وأصبحت مجرد إحدى القوى الأساسية، التى لم تقدم نفسها بوصفها بديلاً حزبيًا، ليكون فى إمكانها حل المعضلة، لأنها كانت هى الأخرى، موضع شك عميق. فقد أصبح كثير من أفراد

=

المناضلة ضد القوى الملكية والإقطاعية. ومن أبرز زعمائهم كان روبسبير ومارات ودانتون. أقاموا دكتاتوريتهم فى عامى ١٧٩٣-١٧٩٤ . وأطاح بهم انقلاب "الترميدور" فى ١٧٩٤/٧/٢٧ . وتطلق صفة اليعقوبى توسعًا للدلالة على الشخص الثورى المتحرر. انظر فى ذلك ناثاليا يفريموما، توفيق سلام معجم العلوم الاجتماعية، مصطلحات وأعلام، دار التقدم، موسكو، بيروت، ١٩٩٢، مادة رقم (٤١٩٥) ص ٤٨١ . "المترجم"

الأرستقراطية والطبقة المتوسطة حساسين بصورة متزايدة بشأن الاستخدام السياسى للدين، وتطورت وجهة نظر أكثر ذرائعية instrumental وانفصالاً عن الدين. وكما لاحظ جورج براندز George Brandes "أن البشر أمنوا بالمسيحية فى القرن السابع عشر، وفى القرن الثامن عشر تخلوا عنها واستأصلوها من حياتهم"، "وفى القرن التاسع عشر نظروا إليها بنوع من اللامبالاة، يحملقون فيها من الخارج، كما ينظر الإنسان إلى شىء فى متحف[٣]".

ومن خلال هذا الانفصال المتزايد نشأت - ربما بصورة أكثر حدة بين الشباب - أزمة الاعتقاد والحاجة المحسوسة لمعتقدات إيجابية جديدة. وحسبما لاحظت مدام دى شتال De Stàels حينما قالت "إننى لا أعرف بالضبط ما ينبغى أن نعتقد فيه، ولكننى أعتقد أننا ينبغى أن نعتقد !. فلم يقدم القرن الثامن عشر شيئاً سوى الأفكار، غير أن الروح الإنسانية تحيا بمعتقداتها. لنكتسب الإيمان من المسيحية، أو من خلال الفلسفة الألمانية، أو حتى من مجرد الحماس، غير أننا لابد أن نعتقد فى شىء ما "[٤]. وهنا كما هى الحال بالنسبة للموضوعات الأخرى كانت دى شتال طليعة حساسة تعبر بالتفصيل عن بعض العواطف الجمعية التى طفت على السطح، تلك التى عبرت عنها الوضعية السوسيولوجية التى كانت قد ظهرت حينئذ . حيث كان بإمكان الوضعية السوسيولوجية أن تؤكد على أهمية المعتقدات الوضعية ، وتقديمها فى مواجهة النزعة السلبية النافية negativ-ism للتنوير(*) كما أنها أيدت تأسيس "ديانة جديدة للإنسانية".

(*) يعتبر عصر التنوير هو العصر الذى شهد حركة نقدية سالبة على كافة المستويات. ويعتبر النقد على المستوى الدينى الطلقة الأولى فى هذا الاتجاه النقدى، حيث قامت حركة الإصلاح الدينى بقيادة القساوسة كالفن ومارتن لوثر، حيث انتقدا ممارسات الكنيسة الكاثوليكية، وهى الحركة التى تمخضت عن ظهور المذهب البروتستنتى. وجاء المستوى النقدى الثانى على المستوى العلمى، ليشكل الطلقة الثانية، التى وجهت نحو التفكير من خلال التفسيرات الكنسية والفلسفة الأرسطية، وهو المستوى الذى اكتمل فى اطاره ظهور العلوم الطبيعية والمنهج التجريبى، الذى يفرض تعريض كل شىء للتجربة، فى مقابل المنهج العقلى الذى يفترض خضوع كل =

وقد تميزت هذه الفترة، حينئذ، بالانفصال الواضح عن المعتقدات التقليدية، وبالحاجة الملحة إلى معتقدات جديدة. وفضلاً عن ذلك فقد لوحظ بحلول عام ١٨٢٤ ظهور جيل جديد، وهو الجيل الذى شكل ابتداءً من ذلك الوقت أغلبية سكان أوربا. ولم يكن هذا الجيل مرتبطًا بعمق بأيديولوجيات الثورة أو الثورة المضادة، حيث لم يكن لهذه الأيديولوجيات جذور عميقة فى خبرتهم الشخصية. ولكونهم قد انتقدوا ولاءات وتعصبات هؤلاء الذين لعبوا دورًا فى الثورة بوصفهم بالغين، حيث نجد أن هذا الجيل الجديد لم تحركه الشعارات القديمة، فهم لم يخافوا الثورة، ولا رد الفعل لها على المستوى الشخصى مقارنة بآبائهم.

وفى نفس الوقت فقد تعرض الجيل الجديد للنظم التعليمية التى أصبحت تعمل لصالح التطور السريع للعلم. فقد تمت ممارسة النشاط العلمى. وتم تعليمه فى كوليج دى فرانس **College de France**، وفى كلية العلوم **Facultè des Sciences**، ومتحف التاريخ الطبيعى **Muséum d'Histoire Naturella**، ومدرسة الهندسة الميكانيكية **Ecole Polyechnique** . وتأسست مجلات علمية جديدة، وانفصل العلم عن الفلسفة فى كل من فرنسا وألمانيا. ونشأ تفاعل متزايد بين العلم والصناعة، وظهرت الهندسة على أنها التطبيق المنظم للعلم فى الصناعة. وأصبح الاعتقاد فى وجود منهج **Method** علمى واحد يطبق على كل مجالات الدراسة من المعتقدات التى يقتنع بها الجميع. وبدأت المكانة المتزايدة للعلم تحل جزئيًا محل ضعف الديانة التقليدية، وأصبح العلم يجذب هؤلاء الذين شعروا بالحاجة إلى نسق اعتقادى عام.

وقد شكل الربع الأول من بداية القرن التاسع عشر فترة من الاستنزاف العاطفى بسبب الثورة والحرب، وقد تفاقم ذلك بسبب فشل السلطات - خلال أزمة الأحياء -

=
شىء لحكمة العقل. ولقد شكل النقد السياسى الطلقة الثالثة فى هذا الاتجاه. ولقد أخذ هذا النقد اتجاهين، اهتم الأول ببناء النظام الاجتماعى فى ظل الدولة القوية بحثًا عن الاستقرار الاجتماعى الذى يمكن أن يحل محل الفوضى التى عاصرت انهيار النظام الاقطاعى. بينما أكد الاتجاه الثانى على الإنسان فى مواجهة المجتمع، حيث الإيمان بالعقل الإنسانى وقدرته على قيادة التقدم الاجتماعى، والتأكيد على حرية الإنسان فى مواجهة طغيان الأنظمة، والتأكيد على المساواة بين البشر ليحل ذلك محل المجتمع المنقسم استنادًا إلى معايير النبالة. بحيث شكلت هذه المضامين الشعارات الأساسية للثورة الفرنسية التى قامت لتجسد شعارات التنوير وتصوراته. "المترجم"

فى حل القضايا الملحة والمتعلقة بالنظام الاجتماعى. فقد أضعفت الثورة بصورة عميقة الإيمان الدينى القديم، ولم يفعل الولاء السياسى للكنيسة فى فترة الإحياء الكثير لاستعادة الثقة فى سلطتها الأخلاقية. ومع ذلك أصبح كثير من أعضاء الطبقة الوسطى ينظرون إلى الثورة من خلال جوانبها السلبية غير الرشيدة، بوصفها تمثل مرحلة من القلق وإراقة الدماء. وعلى هذا النحو انفصل الكثيرون عن كلا البديلين السائدين حينئذ. وأصبح ينظر أيضًا إلى عالم الروتين البرجوازى والنزعة السلامية بوصفه عالمًا تعوزه الحيوية والإثارة. وظهرت الحاجة إلى إيمان يستطيع أن يزود الحياة بمعنى جديد، ويستعيد الإحساس بالالتزام والارتباط. ومن ثم فقد كان لدى الجيل الجديد القدرة على الانفصال من ناحية، والاستعداد لتقبل نسق اعتقادى جديد قادر على الحث والتحفيز من ناحية أخرى. وقد كانت كل هذه العواطف قريبة أساسًا من موقف الوضعية السوسيولوجية التى بدأت تظهر حينئذ ، وأصبح بالإمكان التعبير عن البناء الجديد للعواطف الجمعية بصورة ملائمة بالاستناد إلى علم الاجتماع الجديد الذى يمجد الانفصال الأكاديمى، ويقدم فى نفس الوقت ديانة جديدة. وبذلك ولدت النظرية الجديدة بواسطة بناء تحتى جديد.

ولم يكن النظام القديم، بمعتقداته التقليدية، ولا نزعة التنوير العقلانية المضادة لما هو تقليدى كافية لتأكيد المعتقدات الشخصية حيث كان كل منهما موضع إهمال من قبل الواقع الشخصى الذى أصبح الكثيرون يعيشونه . والآن، وبعد خمسة وعشرين عامًا من الجيشانات الدرامية، والمخاطرات المثيرة، والمشاركات فى صياغة التاريخ، أصبحت العودة إلى السلام بالنسبة للبعض محزنة: حيث بدت الحياة كئيبة وبلا معنى.

لقد كان الأفراد يبحثون عن نسق عقيدى يمكن أن يزود الحاضر بالحيوية والإثارة، التى يمكن أن تغرس فيه معنى ترتسندنتاليًا عميقًا - لا يضعف إذا قورن بالتضامنات ومشاعر الحماس الأولى - يساعده على أن يتبنى إثارة خاصة به. وبإيجاز، كانت هناك من ناحية حاجة لأيديولوجيا تقدم الحاضر بصورة رومانسية، ومن ناحية أخرى تكون متسقة مع رؤية العالم الجديد للعلم. لقد كانت هناك أيضًا حاجة لبديل للتصور التقليدى للعالم الاجتماعى الذى حطمته الثورة، لأن التصورات

الشريرة للطبقة الوسطى فيما يتعلق بالرعب الثورى وخوفها الدائم من اليعاقبة لم تستبدل بعد. ومع رد الفعل المضاد للثورة Thermidoream (*) بدأت الطبقة الوسطى تحافظ على رؤيتها للعالم والمستقبل، فى الوقت الذى لم تكن مكانتها واضحة. فى مثل هذا السياق الاجتماعى، تطورت الوضعية السوسيولوجية.

لقد كان لانهيار التصورات الاجتماعية القديمة للنظام القديم الجوانب الثلاثة التالية: (١) إضعاف الصورة التقليدية للنظام الاجتماعى، والأشكال المحددة للذوات الاجتماعية التى أسسها، والموضوعات التى أضفى عليها قيمة، والعلاقات المتبادلة بين هذه الموضوعات وبعضها البعض ، (٢) فشل المصادر التقليدية لصياغة التصورات الرسمية، وبخاصة تلك التى صاحبت ضعف التأثير الاجتماعى للكنيسة؛ (٣) المشكلة المتعلقة بأساليب صياغة التصورات، وقد كانت هناك استجابة شاملة ومتعددة الأوجه لانهيار التصورات الاجتماعية القديمة تمثلت فى ظهور موجة جديدة من الجهود المتعلقة بصياغة التصورات الشاملة على مستويات مختلفة وفى القطاعات المختلفة للمجتمع ؛ وعلى سبيل المثال، كانت هناك صياغة للدستور على مستوى الدولة، وكان هناك جهد قانونى شامل لتنظيم وتحديد ومنح الاستقرار للنظام الاجتماعى من خلال تفاصيل قانونية دقيقة. ومن اتجاه آخر كانت هناك "الاشتراكية اليوتوبية" - اشتراكية فورييه **Fourier**، واشتراكية كابت **Cabit** واشتراكية السان سيمونيين - التى قدمت صورة لنظام اجتماعى مضاد من خلال خطط تحتوى على كثير من التفاصيل الدقيقة بالمثل. ويمكننا القول، بأن شمول التصورات اليوتوبية شكل المقابل للتصورات التى صاغها اليسار للنزعات الدستورية، فى حين كانت النزعة الدستورية هى الصياغة اليوتوبية للتصورات الخاصة بالطبقة الوسطى الليبرالية. وإضافة إلى ذلك كانت هناك الوضعية السوسيولوجية ذاتها، التى اتخذت

(*) يرجع هذا التعبير فى شكله الأساسى إلى كلمة Thermidor، وهو الشهر الحادى عشر فى التقويم الذى وضعته الثورة الفرنسية (١٧٨٩-١٧٩٤) بديلاً للتقويم المسيحى. وباسم هذا الشهر عرف الانقلاب الذى حدث فى التاسع منه (ويوافق ١٧٩٤/٧/٢٧) والذى أطاح بدكتاتورية اليعاقبة ووضع حداً للثورة. توسعًا، وانقلاباً مضاداً للثورة. انظر: فى ذلك ناتاليا يفريمونا، توفيق سلوم. معجم العلوم الاجتماعية، مصطلحات وإعلام، دار التقدم، موسكو، بيروت ,١٩٩٢ مادة رقم (٣٦٠٧) ص ٤٢٥ . "المترجم"

صياغة تصوراتها الشاملة شكلين متميزين : الأول من خلال النظرية الاجتماعية الشاملة أو النسقية Systematic and Grand ، كما هو واضح فى إسهام أوجست كونت، والثانى من خلال "ديانة الإنسانية" وما تحتويه من تعليمات دقيقة ومحددة بما فى ذلك تحديد أيام العطلات، إضافة إلى التفاصيل حول أبعادها الطقوسية والرمزية.

وقد كان للوضعية السوسيولوجية علاقة بانهيار التصورات الاجتماعية التقليدية بأسلوب واحد فقط . حيث تم التعبير عن ذلك من خلال إدراكها لعدم ملاءمة التصورات الاجتماعية السائدة والمتيسرة حينئذ ، وأيضًا من خلال البحث المتواصل عن منهج جديد لصياغة التصورات الاجتماعية . ولكونها معادية لرجال القانون و"الميتافيزيقيين" فقد بحثت الوضعية عن صفوة جديدة يمكن أن تؤسس صوريًا التصورات الاجتماعية الجديدة . وكان العلماء ورجال التكنولوجيا ورجال الصناعة ، بالنسبة للوضعية هم السلطات الرسمية الجديدة لصياغة التصورات الاجتماعية . وبذلك شكل العلم أسلوبها الجديد لصياغة التصورات عن العالم الاجتماعى .

وقد واجه الرومانسيون الألمان فى نفس الوقت كذلك كثيرًا من الصعوبات المتعلقة بقضية صياغة التصورات، غير أنهم لم يحددوا صياغة التصورات بوصفها جهدًا إدراكيًا وعقلانيًا أو علميًا؛ وإنما نظروا إليه بوصفه عملاً من أعمال الخيال والروح. ولذلك لم يكن العلماء هم الصفوة الجديدة لصياغة التصورات التى يرضى بها الرومانسيون، بل تشكلت هذه الصفوة من الشعراء والفنانين عمومًا . وبغض النظر عن كونهم علماء أو فنانين، فقد كانت أوربا الغربية تبحث عن صفوة جديدة لملء الفراغ، وتقديم مصدر رسمى لصياغة التصورات الاجتماعية الجديدة. ومن ثم ، فربما كان من الخطأ تمامًا أن ننظر إلى الوضعية الفرنسية، والرومانسية (الألمانية أو الفرنسية) بوصفها استجابات منفصلة أو منعزلة كلية بعضها عن بعض لأزمة صياغة التصورات فى ذلك الوقت. ولكى نتحقق من ذلك، نحتاج فقط إلى أن نتذكر حماس دى شتال للرومانسيين الألمان والاستجابة الفرنسية لدراستها لهم فى كتابها عن ألمانيا[٥]. وبمناسبة هذا الموضوع ينبغى أن نتذكر أيضًا العرض السخى الذى قدمه سان سيمون لكى يتزوج من دى شتال، حيث بحث السانسيمونية عن المرأة

الحرة، وانجذابها "للحب الحر"، أو مرة ثانية لديانة الإنسانية ذاتها. وفى هذا الإطار يمكن القول بأن الوضعية الفرنسية كانت مزيجًا من العلم والرومانسية "أى نزعة علمية ascientism" لقد كانت بدون شك مزيجًا يعد العنصر العلمى فيه هو العنصر المحورى المسيطر.

وقد استندت الوضعية السوسيولوجية الفرنسية على البناء الناشئ للعواطف الجمعية، الذى يبدو العالم من خلاله فى حاجة إلى تصورات جديدة، وذلك لأن الالتزام الأخلاقى بالتصورات الاجتماعية التقليدية قد أضعف بينما تزايدت مكانة العلم. فى إطار ذلك كانت الوضعية استجابة لعدم اليقين الأخلاقى وللإنهاك الأخلاقى الذى حدث أثناء عملية الإحياء. ولذلك حاولت الوضعية أن تهرب من أزمة الإحياء التى ظهرت بين النبلاء والطبقة المتوسطة. وفى مواجهة الصدام بين حق وحق، أكدت الوضعية على ملاءمة الاستجابة المحايدة أخلاقيًا amoral فيما يتعلق بالعالم الاجتماعى؛ لقد أكدت الوضعية على قيمة المعرفة المتعلقة بالمجتمع، وعممت هذا الهروب الأخلاقى عن طريق تحويله إلى منهج Method - يؤكد على الحيادية الأخلاقية - لصياغة التصورات الاجتماعية، والنظر إليها بوصفها تشكل قاعدة أخلاقية.

ومن ثم فقد بحثت الوضعية فى أحد أبعادها، عن علم اجتماعى جديد وعملى ونافع، وبعيداً عن الاعتبارات الأخلاقية، باعتباره وسيلة لصياغة التصورات الاجتماعية. فهو لا يقدم فقط تأويلات أخلاقية عما ينبغى أن يكون عليه المجتمع، ولكنه قد يكتشف ما كانت عليه طبيعته، وعلى هذا الأساس يمكن أن يعثر على أخلاقيته الجديدة. ومن خلال هذا الموقف المنهجى شكلت الوضعية تكتيكًا مرجئًا، حيث نجدها تطالب ضمنيًا بتأجيل كل صياغات التصورات التى كانت جارية حينئذ، وهو الإرجاء الذى قد يكون فى الواقع بلا نهاية، وافتراضيًا يستمر إلى أن تستطيع الوضعية، من خلال منهجيتها الجديدة أن تؤسس تصورًا اجتماعيًا جديدًا ، لقد تكفلت الوضعية بذلك اتساقًا وبناء مع العواطف المنهكة، والتى قيل إنها كانت فى الحقيقة لعنة على كلتا الجماعتين، على البرجوازية وعلى أنصار الإحياء restorationist ، على الإقطاعيين التقليديين، وعلى ليبرالى الطبقة الوسطى ، على الملكيين واليعاقبة.

وعلاوة على ذلك، فقد تشرب الوضعيون أيضاً العواطف النفعية التى أتت بهم على مقربة من رؤية الطبقة الوسطى. ودفعتهم إلى توقع دعم الطبقة الوسطى والسعى إلى ذلك. ولقد تمسكت بذلك حتى النهاية، ومن ثم فحينما انجذب الوضعيون إلى الطبقة الوسطى، فإنهم لم يشدوا بصورة كاملة إلى مدارها، وذلك لأنهم استاءوا من فشل الطبقة الوسطى فى دعمهم وتقديرهم. ويكمن وراء استفحال انفصال الوضعية عن الطبقة الوسطى المالكة عدم رضائها عنها واستيائها منها. وبنفس القدر الذى حجبت فيه الطبقة الوسطى الدعم الفعال عن الوضعيين ، فلم يكن أمام الوضعيين خيار سوى البقاء "فوق الصراع". حيث لم يرغبوا ولم يفرض عليهم أن يختاروا من بين البدائل، ومن ثم فلم تجعل الوضعية التصور الاجتماعى فى ذاته مقدساً، بل جعلت قواعد صياغته، أى المنهجية Methodology هى التى تستحق التقديس. وبهذا الأسلوب المتميز كانت الوضعية حركة اجتماعية أكدت بصورة فريدة على إمكانية الحياة فى العالم بدون امتلاك تصور له، أى الحياة باستخدام المنهج فقط والمعلومات الوفيرة التى يمكن جمعها عن طريقه.

حيث كان ذلك، على أى حال، أحد التأكيدات المميزة للوضعية، غير أنه كان هناك تأكيد آخر، مناقض بصورة مباشرة لذلك، وهو التأكيد الذى أدى إلى إنتاج تصور وضعى تفصيلى للعالم الاجتماعى. ونقصد بذلك ديانة الإنسانية التى طورتها الوضعية، والتى صمم لها كونت وسان سيمون مخططات كاملة التحديد. ولقد كان هذا الجانب اليوتوبى للوضعية هو المقابل - الموجه نحو المستقبل - ، للنظرة التاريخية الاسترجاعية الغربية للرومانسيين. حيث نجد أن العوالم الاجتماعية عند كليهما قد صممت وصورت بتفاصيل خيالية، وقدمت كبدائل للحاضر .

وقد تضمنت الوضعية منذ البداية صراعاً عميقاً ودائماً : حيث يعنى "الوضعى" من ناحية ضرورة أن يستند البشر فى صياغة تصوراتهم إلى حقائق العلم، ومن ناحية أخرى، يعنى الوضعى أن لا يكونوا نقديين فقط ولكن أن يباركوا تصوراً محدداً عما ينبغى أن يكون عليه العالم. وفيما يتعلق بموقفها المنهجى الأول آثرت

الوضعية الصبر وحذرت من الالتزام المتعجل بإعادة البناء الاجتماعى. أما بالنسبة لموقفها الثانى حيث ديانة الإنسانية، فإننا نجد أن الوضعية قد تجنبت "النزعة السلبية" وقدمت على الفور تصوراً جديداً للعالم. ولكى تواجه مشكلة افتقاد الإيمان التقليدى فى مجتمع متخم بتيارات الإحياء قدمت الوضعية ديانة جديدة للإنسانية.

ولقد ولدت دراسة المجتمع، وبخاصة المطالبة بمنهج علمى منفصل لدراسة المجتمع، نتيجة لجهود البحث عن بديل محايد سياسيًا **apolitical** للصراعات السياسية حول الطبيعة الأساسية للمجتمع. وبذلك أصبحت الوضعية ملائمة لهؤلاء الذين يشغل العلم مكانة رفيعة لديهم وبخاصة القطاعات المتعلمة للطبقة الوسطى، والذين بحثوا عن أسلوب متعقل لإحداث التغير – والتقدم الاجتماعى من داخل النظام، متجنبين الصراع السياسى حتى لا يقوموا بمغامرة التعبئة السياسية لحلفاء لا يمكن السيطرة عليهم. مثل قوة اليعاقبة الراديكالية، وفى نفس الوقت إضعاف الحركة الارتجاعية للإحياء الرجعى.

وقد بدأ التنافر بين هذين الجانبين للوضعية يتضاءل بسبب التباين الانشقاقى الذى ظهر بين تلاميذ سان سيمون، المنبع الرئيسى للوضعية. ففى أعقاب وفاة سان سيمون تشكلت جماعتان متميزتان حيث تحلقت إحدى هاتين الجماعتين حول انفانتين **Enfantin** وبازار **bazard** من خلال إسهامات إدوارد جانز **Edward gans** معلم كارل ماركس من بين آخرين – وأسهمت فى تأسيس الماركسية. بينما التفت الجماعة الأخرى حول أوجست كونت وانتهت إلى الكشف عن علم الاجتماع الأكاديمى.

وقد تمثل أحد جوانب الاختلاف بين هاتين المجموعتين فى تصورهما للعلم ذاته. فقد كان لدى إنفانتين وبازار تقديرٌ رومانسى للدور الإبداعى للفرض **hypothesis** والحدس والعبقرية فى عملية المعرفة. فقد نظروا إلى العلم، بإيجاز، بوصفه "مصباحا" أكثر من كونه "مرآة" يشتمل على قوى فعالة قريبة لتلك القوى التى عدّها الرومانسيون الألمان مصدراً للفن والشعر. وكان لدى هذه المجموعة الوضعية أيضًا مكون أكثر فاعلية من الناحية السياسية يفوق ما عند أصحاب النزعة الكونتية.

وحينما فشلت الجماعة الكونتية فى النهاية فى جهودها لكسب الموافقة على تصورها الجديد، ديانتها للإنسانية، فإنها تخلت عن هذه الجهود، وأصبحت تهتم بصورة متزايدة بمنهجية صياغة التصور بدلاً من الاهتمام بالتصور الذى ينبغى أن تقدمه. وعلى هذا النحو ظهر علم الاجتماع الأكاديمى، فى تراثه الوضعى بوصفه حركة اجتماعية عملية لإعادة البناء الثقافى. فإذا نظرنا إلى علم الاجتماع الحديث "المتحرر من القيم" تاريخيًا، فى علاقته بطموحات الوضعية، فإننا سنجده يعبر عن تكيف "أنومى" للوضعية السوسيولوجية مع فشلها السياسى، وهو التكيف الذى اتخذ عمومًا شكلاً طقوسيًا، حيث تميل فى إطاره المعرفة النظرية أو المنهجية المتعلقة بصياغة التصور إلى أن تصبح غاية فى ذاتها. ولأنها تناضل بصورة مستمرة لكى تصبح فوق الصراع، فإنها تلعب دورها بوصفها ملجأ لهؤلاء الذين يبحثون عن بديل غير سياسى للتصورات السائدة عن المجتمع، وهى التصورات التى تدخل فى صراع بعضها مع بعض. ذلك يعنى أن الجانب الوضعى بالتحديد فى علم الاجتماع الحديث له جذوره الرئيسية بالتحديد فى فشل سياسات الطبقة الوسطى فى تقديم صورة متماسكة للنظام الاجتماعى الجديد.

٤- الانفصال والموضوعية :

لقد دعم تأثير الثقافة النفعية، إضافة إلى تأثير أزمة الإحياء نشأة عواطف حادة من أجل التجرد والانفصال. وقد حولت الوضعية هذا الانفصال إلى أخلاق وأيديولوجيا. حيث يعتبر هذا الانفصال الخاصية القاعدية المميزة لأخلاق الموضوعية، فى مقابل الموضوعية الوضعية التى تمجد عاطفة الانفصال. وتم تشخيص الموضوعية بوصفها قيمة تؤكد على الانفصال لأن الذات المنفصلة تشعر بأنها تستطيع أن تفعل ذلك. وتعكس مطالبة الوضعية بالموضوعية معنى الانفصال الذى تدعمه الثقافة النفعية. حيث يضعف معنى القيمة الجوهرية للموضوعات من خلال التقدير المتغير للنتائج كما تعينها ظروف السوق، وفى اقتصاد السوق، تعوق الارتباطات الجوهرية للموضوع عمليات البيع والشراء، هنا، يعتمد احتفاظ البشر بموضوع معين أو بيعه

فى النهايــة على الثمن المقــدم لــه. فإذا أراد البشــر أن يبيعـــوا أنفســهــم أو وقتهــم أو خدماتهم فى مقابل ثمن، فإن هناك أشياءً قليلة سوف يتوقفون عن بيعها عندما يكون السعر ملائمًا. ومن ثم، فإنه فى مثل هذه الثقافة، نجد توترًا محدودًا فيما يتعلق بمطالبة البشر بضرورة أن يكونوا "موضوعين".

إذ يعوق الاهتمام بالمنفعة والقدرة على تسويق الأشياء قدرتنا على أن نحبها، ومن ثم الشعور بالحب. حيث يوجد جدل سلبى بين المنفعة والحب، لأن كلاً منهما يمنع الآخر. وليس هناك غير الرومانسيين الذين يشعرون غريزيًا بذلك، والذين يقابلون بين الحب الشخصى والعاطفى فى مواجهة المنفعة اللاشخصية المجردة، والذين يؤكدون ماذهب إليه جولى Goelhe بقوله إن الإحساس هو كل شىء أو الذين زعموا المقابلة الثاقبة التى قال بها وارنر سومبارت Warner Sombart : "بين المصالح الاقتصادية، بالمعنى الشامل، وبين اهتمامات الحب، لكونها التى تشكل جوهر الحياة. فالإنسان يعيش إما لكى يعمل وإما لكى يحب. حيث يتضمن العمل الادخار، بينما يتضمن الحب العطاء والانفاق" [٦]. بذلك تصبح الموضوعية هى التعويض الذى يقدمه البشر لأنفسهم حينما تعجز قدرتهم عن الحب. ولذلك يعرف هؤلاء الذين يرغبون فى امتداح الموضوعية أنه ليس هناك فى الغالب أسلوب أفضل لإنجاز ذلك سوى هجر الجوانب " العاطفية Sentimentality " .

وعلى هذا المستوى، لا تعد الموضوعية هى الحيادية، ولكنها الاغتراب عن الذات والمجتمع، إنها اغتراب عن المجتمع الذى تدرك أنه شىء مؤلم وغير قابل للحب. بذلك تعد الموضوعية هى الأسلوب الذى يتعامل به الإنسان بسلام مع عالم لا يحبه ولكنه يرفضة، وتظهر الموضوعية حينما ينفصل الإنسان عن الحالة الراهنة ولكنه يرفض أن يتحد مع من ينتقدونها، أعنى الانفصال عن التصور الشائع للواقع الاجتماعى، وبالمثل عن التصورات البديلة ذات المعنى.. "حيث تحول الموضوعية المنفى فى أى مكان إلى مكان استقرار اجتماعى له قيمته. إنها تحول ضعف "الملجأ" الداخلى إلى سمو الانسحاب من أجل المبدأ. حيث تعد الموضوعية أيديولوجيا هؤلاء المغتربين والذين لا موقف لهم من الناحية السياسية.

وبافتراض أن الموضوعية تعد أيديولوجيا هؤلاء الذين يرفضون التصورات الشائعة أو تلك البديلة للنظام الاجتماعى، فإنى مع ذلك، لا أعنى أنهم كانوا بعيدين بنفس المسافة عن هذه التصورات، حيث نجد أن هؤلاء البشر الموضوعيين، ينتمون إلى الطبقة الوسطى - حتى ولو كان ليس لهم موقف من الناحية السياسية - ويعملون ويتفاعلون داخل نطاق الحالة الاجتماعية الراهنة. ومن ثم فهم، فى بعض الجوانب، يتسامحون معها، وذلك لأنهم يخافون الصراع وينشدون السلام والأمن، ويدركون أن الطرفين قد يضيقون الخناق عليهم، إذا لم يكونوا متسامحين معهم.

ودعنى أطرح الموضوع بطريقة أخرى: لقد ظهر علم الاجتماع أثناء صراع عملية الإحياء Restoration حينما قالت دى شتال أن البشر قد فقدوا معتقداتهم التقليدية وشعروا بالحاجة إلى الاعتقاد فى شىء ما. ومن ثم ظهر علم الاجتماع بوصفة دراسة موضوعية مجردة للمجتمع لأن القيم التقليدية قد انهارت ، ولم تحل محلها بدائل ثابته محددة. ولقد تم تسميد Mamured التربة التى نشأ فيها علم الاجتماع بالأنومى الشاملة. بذلك ظهرت موضوعية الوضعية السوسيولوجية، حينما أضمر البشر شكًا فيما يتعلق بالعالم الذى نعيش فيه. بأنه عالم منهك للعواطف، وأن القليل به هو الذى يستحق أن نعيش له، أو نموت من أجله.

وقد كان انقسام العالم أساسيًا، بالنسبة لمن شعروا بهذا الاغتراب: حيث الانقسام بين القوة Power والأخلاق Morality، وحيث انهارت أنماط الشرعية القديمة أو أنها قد فقدت فعاليتها، بينما امتلكت البرجوازية، التى تشكل محور القوة الناشئة، شرعية ضعيفة ومشكوك فيها كذلك. فى هذا الإطار تمثلت إحدى أكثر خصائص الثقافة الحديثة تناقضًا فى ازدرائها القوى للطبقة الوسطى: حيث طرح مصطلح "البرجوازية" بوصفه بعدًا لا يمكن استئصاله للسخرية من الطبقة الوسطى. ومن ثم فقد نشأت حاجة علم الاجتماع والوضعية إلى الموضوعية حينما أصبحت القيم التقليدية وقيم الطبقة الوسطى فى الحالة الأولى غير فعالة، وفى الحالة الثانية ليست بطولية وغير ملهمة.

وقد حاول علماء الاجتماع ترميم الانفصال بين الأخلاق والقوة بأساليب عديدة. من بين هذه الأساليب أنهم أكدوا أن الأخلاق يمكن أن تنمو من خلال المعرفة بالواقع الاجتماعى. ومن خلال أسلوب آخر حاولوا دعم الأخلاق من خلال إعلان ديانة الانسانية، ومع ذلك، فإن ما هو هام قبل كل شىء، وبعيداً عن الاعتقاد الدائم فى النتائج المفسدة للقوة، فإننا نجدهم قد افترضوا فصل النظم الدنيوية عن الروحية، أو النظر إليها بوصفها نطاقات منعزلة عن بعضها. وهم قد فعلوا ذلك، إلى حد كبير، لأنهم أرادوا حماية نظامهم الروحى، وبعض القيم الكائنة فيه. لقد رغبوا فى الحفاظ على موضوعيتهم وعلى "كبريائهم": فهم لم يرغبوا فى أن يتحولوا إلى مجرد منافع عملية. وعلى حين اقترح الوضعيون تعلم الإحساس الأخلاقى وتحسينه بالنسبة لرجال القوة الجدد، فإنهم رغبوا فى إنجاز ذلك من مسافة بعيدة عنهم توفر لهم الحماية. فهم فى الحقيقة لا يحبون هؤلاء البشر، إذا لم يكن هناك سبب آخر سوى أن هؤلاء البشر قد أهملوهم ولم يقدروهم. غير أنهم كانوا فى الحقيقة على استعداد للاستفادة منهم إذا استطاعوا ذلك، ويتسق مع ذلك، أنهم كانوا على استعداد لأن يستفاد منهم - أعنى أن "يستشاروا" بأسلوب يتلاءم وكبريائهم - وأنهم انتظروا صابرين حتى يكتشفهم هؤلاء. بإيجاز. لقد اقترحوا ما يمكن اعتباره فى الواقع صفقة: إنهم يجب أن يعاملوا باحترام، وأن يتركوا لآداء واجب نظامهم الروحى، وذلك فى مقابل احترامهم للنظام الدنيوى Temporal أيًا كانت طبيعته، برغم استمرار محاولتهم الارتقاء به، حيث كان ينبغى عليهم أن يعطوا قيصر ما يخصه، حيث كان ذلك هو المعنى السياسى للموضوعية الوضعية.

وحتى يومنا هذا، يعمل علم الاجتماع، العلم الذى يدعى الصرامة العلمية والمتحرر من القيم، والذى يعتبر وريث الوضعية على تنمية الأبعاد الأيديولوجية فى صياغة القرار، موجهًا الانتباه عن الاختلافات المتعلقة بالقيم النهائية، وأيضًا عن النتائج البعيدة للسياسات الاجتماعية التى يسخر بحوثه لها. ومن ثم فقد أصبح ملائمـًا لوظائف "الإدارة" أو وظائف "الهندسة" التى يحدد فيها العميل الغايات أو الأهداف التى يجب أن تتحقق، بينما يقدم عالم الاجتماع الوسائل - لتحقيق هذه

الغايات – ويقدر كفاءتها. لقد أظهرت الوضعية الكلاسيكية ميلاً قويًا drift واضحًا فى هذا الاتجاه منذ بدايتها. حيث لا يحتاج مثل هذا التصور للآداء السوسيولوجى إلى التصورات الاجتماعية الأيديولوجية الخاصة بالنظرية الشاملة Grand Theory الأكثر تأكيداً والأكثر شمولاً، إن لم تتناقض معها، فهى تبحث – أى الوضعية الكلاسيكية – بدلاً من ذلك عن المعرفة المحددة والمتعلقة بقطاعات اجتماعية محددة، وتحتاج إلى بحث متعمق للحصول على هذه المعرفة. وقد بقى التناقض بين الطموحات العلمية الوضعية، وبين دوافعها لصياغة التصورات، غير منظور نسبيًا خلال المرحلة الكلاسيكية، ويرجع ذلك فى جانب منه إلى أن الطبقة الوسطى قدمت حينئذ دعمًا محدداً للبحث الاجتماعى المتعمق.

وبسب ذلك أصبح التمويل متيسرًا بصورة متزايدة، حيث يفترض التأكيد على الإجراءات المنهجية الدقيقة أداء الوظيفة بصورة ناجحة ومحددة. وقد ساعد ذلك أيضًا على تقديم إطار لحل الخلافات المحدودة بين مديرى التنظيمات والنظم، الذين يعانون من بعض الصراعات المتعلقة بالقيم الأساسية أو التصورات الاجتماعية. وذلك عن طريق الاستفادة من رؤية العلم وتطبيقها على الاختيارات المحددة للسياسات فيما يتعلق بالأساليب والوسائل. وفى نفس الوقت فقد ساعد التأكيد الإدراكى للعلم على عدم تركيز أو بلورة صراع القيم الذى بقى متضمنًا فى الخلافات السياسية، وتركيز الجدل حول القضايا المتعلقة بالحقيقة، بحيث كان ذلك يعنى ضمنيًا إمكانية حل الصراع القيمى بعيداً عن السياسة وبدون صراع سياسى. وعلى هذا النمو استمرت الوضعية تلعب دورها كأسلوب لتجنب الصراع حول التصورات الاجتماعية S. Mapping ومع ذلك فبرغم وضوح طبيعتها الحيادية وغير الموالية، فإن التأثير الاجتماعى للوضعية لم يكن عشوائيًا أو محايداً فيما يتعلق بالتصورات الاجتماعية المتنافسة، وذلك بسبب تأكيدها على مشكلة النظام الاجتماعى، وبسبب طبيعة أشخاصها وتعليمهم وأصولهم الاجتماعية وأيضًا بسبب تبعيتها التى تولدت عن احتياجاتها إلى التمويل، لكل ذلك فهى تميل بإصرار إلى دعم الحالة الراهنة.

٥- الوضعية بين الإحياء والثورة :

لقد أدرك مجتمع الطبقة الوسطى الذى انهار، كما حدث فى فرنسا، من خلال النظام القـديم، أن الخطر أمـام نموها يكمن بوضـوح، فى جـانب هام منه، فى استمرار مقاومة الصفوات والنظم القديمة. ومن ثم تضمنت المهمة السياسية العملية التى واجهت الطبقة الوسطى العمل على حماية مراكزها الجديدة المكتسبة، فى مواجهة عودة النظام القديم، الذى ربطته بالقوى الاجتماعية للتاريخ الماضى. وإلى حد ما فما زال ينظر إلى الصفوات القديمة على أنها ذات شأن فى الحاضر، وإن أدينت قوتها المستمرة بوصفها غير مشروعة، استناداً إلى عدم منفعتها الاجتماعية حالياً، كما أشارت قصة سان سيمون ذات المغزى.

لقد أدرك الوضعيون السوسيولوجيون الأول، مثل الكثيرين الذين ينتمون إلى الطبقة الوسطى، أن الماضى مازال حيًا وخطيراً، وقد عبروا عن هذه المشاعر من خلال نظرية "الفجوة الثقافية". لقد أدركوا الحاضر على أنه يتضمن بعض التناقضات الموترة، التى لم يعدوها أساسية أو جوهرية بالنسبة للنظم البرجوازية الجديدة، ولكنهم نظروا إليها على أنها صراعات موجودة بين هذه النظم وبين النظم القديمة "المهجورة" التى تخلفت عن الماضى. ولقد كان متوقعًا أن تحل هذه التناقضات نفسها من خلال التطور الاجتماعي حيث يمكن أن يذبل الماضى المهجور، وحيث يكتمل المجتمع الجديد عن طريق استكمال متطلباته النظامية، وأيضًا من خلال تطوير نظم جديدة ملائمة لترتيبات الطبقة الوسطى التى ظهرت فعلاً.

وفى نفس الوقت الذى سعت فيه الطبقة الوسطى لتقوية وضعها الجديد فى مواجهة الصفوات القديمة، فقد وجدت نفسها تواجه أيضًا بالبروليتاريا التى ظهرت حديثًا، وكذلك الجماهير الحضرية التى تعلقت بالنضال الثورى للطبقة الوسطى، حتى يحققوا مصالحهم. وبذلك أصبحت الطبقة الوسطى مضطرة لأن توقف مبادآتها الثورية، وذلك خوفًا من أن تعجز عن السيطرة على الجماهير التى برزت. لقد كان هناك بإيجاز رد فعل مضاد للثورة .

لقد أصبحت الطبقة الوسطى فى القرن التاسع عشر فى الوضع الذى يمكنها من السعى لتحقيق مصالحها، من خلال شن صراع اجتماعى على جبهتين. على الجبهة الأولى ينبغى أن يلطف التغير الاجتماعى من خلال الاهتمام المتعقل بالنظام الاجتماعى والاستمرارية السياسية والاستقرار. لقد كانت حاجة الطبقة الوسطى لاستكمال ثورتها من ناحية وحاجتها المتزامنة لكى تحمى وضعها وثروتها من الفوضى الحضرية والاضطرابات البروليتارية من ناحية أخرى، هى التى ساعدت على الاهتمام بشعار أوجست كونت المزدوج عن "النظام والتقدم"، وتصوره عن التقدم على أنه تكشف للنظام. لقد أكدت تطورية كونت وعلم الاجتماع النبوى Pro-photical Socialogy أن ما نحتاجه لاستكمال المجتمع الجديد ليس الثورة ولكن بالأصح التطبيق السلامى للعلم والمعرفة: أى الوضعية. لقد كان علم الاجتماع عند كونت يعكس دوافع الطبقة المتوسطة لتحصين وضعها الاجتماعى الجديد فى مواجهة عودة النظام القديم أو الأحياء من أعلى، بينما تحاول فى نفس الوقت -- على الجهة الثانية - تجنب مخاطر الثورة - البروليتارية أو الخاصة بالجماهير الحضرية - من أسفل. لقد كان علم الاجتماع الجديد يعكس عواطف الطبقة الوسطى المتأرجحة بين كونها أسيرة الماضى أو المستقبل، بين الصفوات القديمة التى مازالت قوية وبين الجماهير الجديدة التى ظهرت.

لقد فشلت الطبقة الوسطى، كما افترضت قبل ذلك، فى دعم علم الاجتماع فى البداية، برغم أنه تطابق فى بعض الجوانب مع احتياجاتها ومنظوراتها. لقد ابتعدت الطبقة الوسطى عن علم الاجتماع من ناحية لأنه كان ناقداً لرؤيتها الفردية والاقتصادية الضيقة المشتقة من النفعية. وفضلاً عن ذلك، فإن تركيز علم الاجتماع الانتباه على البناء السوسيولوجى، يجعله يميل إلى إضعاف الأهمية المنسوبة للدولة، فى وقت كانت الطبقة الوسطى ماتزال متورطة فى صراع من أجل السيطرة على الجهاز الحكومى، حيث كان من الصعب بالنسبة لأوجست كونت أن يقول أى شىء يتعلق بالدولة.

بذلك لم يكن علم الاجتماع فى القرن التاسع عشر نتيجة للإبداع العقلى للطبقة الوسطى مالكة الثروة. فقد كانت الأرستقراطية غير المالكة - التى ضمت الكونت

دى بونال De Bonald والكونت دى ميستير De Maistro والكونت سان سيمون Saint - Si-mon – هى التى أرست فى البداية دعائمة. حيث تداخلت أفكارهم مع الاهتمام "بالعلم" الذى أصبحت له جاذبيته بالنسبة للمهن المدنية – وبخاصة الهندسة – التى ظهرت حديثًا. وعلى هذا النحو كان علم الاجتماع فى البداية نتاجًا عقليًا لشرائح طبقية قديمة، فقدت قوتها الاجتماعية. ولشرائح جديدة مازال نموها لم يكتمل بعد. ولم تتفق الاهتمامات العقلية والتراث الثقافى لهذه الشرائح مع حاجات الثروة البرجوازية، فقد كانت عراقة النبلاء والتفوق التعليمى للبشر الذين ابتكروا علم الاجتماع الجديد، هو الشىء الذى منحهم التفوق الذى أقلق رجال المال الجدد ذوى الطبيعة السوقية الغالبة. لقد كان علم اجتماع سان سيمون وأوجست كونت، إلى حد كبير إنتاجًا لشرائح اجتماعية هامشية، لهؤلاء الذين ماتوا، وهؤلاء الذين لم يولدوا بعد. بالإضافة إلى ذلك فقد اكتسب هذا العلم دعم الجماعات الموجودة كاليهود، والأشخاص ذوى الوصمات الفردية العديدة، مثل المشهورين بالمرض العقلى، والذين تزوجوا بالمومسات، والمفلسون واللقطاء.

وبصورة عامة نظرت الطبقة الوسطى الثرية إلى هؤلاء البشر بنوع من عدم الارتياح الواضح. فهم بشر سيئو السمعة، نذروا أنفسهم علنا "للحب الحر". فهم بشر ذوو أخلاق خطرة، تمت محاكمتهم، ودفع بعضهم إلى المقصلة . ولم يكن ملائمًا للطبقة الوسطى فى بداية القرن التاسع عشر، وهى الطبقة الحديثة النعمة، أى التى وصلت حديثًا، والتى ما زالت غير آمنة سياسيًا أو اجتماعيًا، أن تتحالف مع هؤلاء البشر أو علم الاجتماع الذى أبدعوه. وفضلاً عن ذلك، لم تستمتع الطبقة الوسطى الصاعدة، أن يقول لها مؤيدو علم الاجتماع الجديد أن العلم والتكنولوجيا، كبديل للثروة، يمكن أن يشكلا أساسًا لشرعية السلطة فى العالم الحديث. فلم تحارب الطبقة الوسطى الارستقراطية وتقتلع الكنيسة القوية من جذورها، لكى تتحالف مع مجموعة صغيرة من سيئى السمعة. وكان على أوجست أن ينتظر سدى.

وبمجرد أن أحكم التصنيع قبضته على المجتمع، بدأ علم الاجتماع يستعيد ذاته. فحيثما أو حينما تحققت المتطلبات النظامية للتصنيع التجارى بصورة كاملة، أحست الطبقة الوسطى حينئذ فقط أنها أصبحت مؤمنة من عودة الصفوات القديمة.

وكذلك حيثما لم تعد تنظر إلى الماضى على أنه تهديد، وحينما لم تعد تعتقد أن المستقبل قد يحتاج إلى شيء مختلف جذرياً عن ما هو قائم. حينئذ فقط، أصبح بإمكان الطبقة الوسطى أن تتخلى عن نظرية الفجوة الثقافية التى تفسر بلا تردد التوترات الاجتماعية الحالية بوصفها تعزى إلى النظم القديمة التى أصبحت مهجورة. ولقد كانت هذه الظروف من بين الظروف الضرورية للموافقة على علم الاجتماع وتأسيسه مكانته النظامية **institutionalization** فى مجتمع الطبقة الوسطى.

وبذلك استطاع علم الاجتماع حينئذ أن يهجر منظوراته التاريخية والتطورية، وأن يقلص توجهاته – المستقبلية، وأن يعيش على حد سكين الحاضر فقط. وبحلول الفترة الكلاسيكية بدأت التطورية تخلى الطريق للدراسات المقارنة والاتجاه الوظيفى. حيث يعكس علم الاجتماع الوظيفى بطابعه اللاتاريخى وتأكيده على النتائج المستمرة للترتيبات الاجتماعية القائمة، افتقار الخيال التاريخى الذى يرجع إلى قوة شخصية الطبقة الوسطى، التى لم تعد تخاف من الماضى، ولا ترغب أو تتخيل أن يختلف المستقبل جذرياً عن الحاضر. وعلى هذا النحو تعتبر النظرية الاجتماعية الوظيفية الحديثة وعلم الاجتماع ذاته فى البداية نتاجاً لتلك المجتمعات التى تحركت فيها الطبقة الوسطى بسرعة أكثر إلى القمة: هذه المجتمعات هى فرنسا وإنجلترا وقبلهما الولايات المتحدة.

الفترة الثانية . الماركسية

ولدت الماركسية فى إطار النظام الرأسمالى، ونتيجة له كذلك، وليس أقل من ذلك أنها دخلت فى صراع معه. بالإضافة إلى ذلك فقد فرضت الماركسية – التى كانت لها شعبيتها حينئذ، والتى كانت قوية من الناحية السياسية – قيمة أساسية على المنفعة الاجتماعية. ومن منظور تاريخى، تمثلت إحدى وظائف الماركسية التى كانت لها شعبيتها فى استكمال الثورة النفعية بتجاوز العقبة التى وضعتها البرجوازية المالكة الثروة فى مواجهة الانتشار الأبعد لمعايير المنفعة. حيث يحتوى ذلك فى جزء منه

على "المضمون التقدمي" تاريخيًا للماركسية. ولم تكن الماركسية ذات الشعبية هي وحدها بالطبع – من بين الاشتراكيات التي ألزمت نفسها بأي من أشكال النزعة النفعية الشائعة، كما يفهم ذلك من نقد هـ. ج. ويلز H.G. Walls الساخر لباتريس ويب Beatrice Webb بقوله إنها من "روح نحيلة Bony Soul" .

وليس هناك اختلاف من حيث المبدأ حول مستوى القيم الجوهرية موضع الاعتقاد والتأكيد العام بين الرأسمالية والاشتراكية فيما يتعلق بالشعار القائل "من كل بحسب قدرته إلى كل بحسب عمله". إذ قد يوافق "البرجوازي الأمين" على: ضرورة أن يعمل البشر بجد وبأقصى طاقتهم، وفي مقابل ذلك ينبغي أن يحصلوا على كل الأجر الذي يستحقه عملهم.

١– النفعية الاجتماعية للماركسية :

ومع ذلك فقد لا يتفق الاشتراكي والبرجوازي فيما يتعلق بالاستخدام الشامل للمنفعة كمعيار لتحديد ما يحصل عليه البشر. حيث يشعر الاشتراكيون عمومًا، أن حاجات البشر، وبالمثل نفعهم، تعتبر أساسًا مشروعًا لتوزيع السلع والخدمات عليهم. وفي حين أصر ماركس على أن حاجات البشر تفسد في ظل النظام الرأسمالي، فإننا نجده قد اعتقد أن البشر لديهم حاجات شاملة بوصفهم كائنات حية أو إنسانية، وأنه مع نضج الاشتراكية قد تظهر لديهم حاجات إنسانية حقيقية. وقد اعتقد ماركس والاشتراكيون الآخرون أن بحث البشر عن الإشباع له جذوره في هذه الحاجات وليس في مجرد نفعهم.

ومن ناحية أخرى، سلم ماركس، مثل الاشتراكيين اليوتوبيين بالمنفعة، بوصفها معيارًا، بل لقد سعى في الحقيقة لتجاوز المعوقات التي تقف أمام تطورها التاريخي، حيث سعى لإضفاء الطابع الاشتراكي على المنفعة حينما يكون النمو الاقتصادي قد امتلك إنتاجية تتزايد بوفرة، ومن ثم، فإن الحاجات الإنسانية – التي لم تكن قد فسدت بعد بواسطة الدوافع الفاسدة – يمكن أن تصبح أكثر إنسانية بدرجة أكثر.

وأعتقد أننى سوف أكون متأثرًا بشدة حينما أؤكد أن وضع ماركس بالنسبة للمذهب النفعى كان معقدًا للغاية وأنه من الخطأ أن نفسر موقفه بوصفه أحد ممثلى النفعية التقليدية. وليس هنا ما يمكن أن يجعل هذا التعقيد واضحًا أكثر من جدل ماركس ضد جيرمى بنتام **Jeremy Bentham** المتحذلق، وغير الممتع، والسليط اللسان والمبهم والذى يعبر عن الذكاء البرجوازى المبتذل فى القرن التاسع عشر"(٧). ولذلك فلكى نفهم موقف ماركس الخلافى فيما يتعلق بالمذهب النفعى. من حيث نواحى قوته وضعفه، فإنه من المهم أن نتأمل افتراضاته.

أولا، يصر ماركس على أننا لا نستطيع أن نتحدث عن المنفعة بصورة عامة، ولكننا نستطيع أن نتحدث عن المنفعة بالنسبة لشىء ما: "إذ أردت أن تعرف ما هو مفيد لكلب، فإننا ينبغى أن ندرس طبيعة الكلب... وأن الذى يحاول أن يصدر أحكامًا فيما يتعلق بالعلاقات والأنشطة والحركات الإنسانية، إلخ؛ استنادًا إلى مبدأ المنفعة، فإنه ينبغى أولاً أن يصبح على معرفة بالطبيعة الإنسانية عمومًا، ومن ثم بالطبيعة الإنسانية كما تتعدل فى كل فترة تاريخية محددة" (٨).

وأصر ماركس على أننا لا نستطيع الحديث عن نفع شىء ما لإنسان بدون أن يكون لدينا تصور شامل وعام للطبيعة الإنسانية، وبالمثل تصورًا تاريخيًا لها. وثانيًا، اعترض ماركس بوضوح على بعض الجوانب الردية **reductionistic aspects** (*)

(*) الردية أو الاختزالية Reductionism هى توجه فى البحث، يغالى فى طريقة الرد Reduction ، فيذهب إلى مكان تفسير الأشكال العليا من المادة فى ضوء القوانين المميزة للأشكال الدنيا منها، ومن ذلك تفسير الظواهر الاجتماعية بالقوانين البيلوجية، والبيلوجية بالكيميائية والفيزيائية والسيكلوجية - بالفزيولوجية.. (مادة رقم ٣٢٢١)، ويشير ذات القاموس إلى الرد أو الاختزال من حيث كونه "طريقة فى البحث تقوم على تبسيط بنية الموضوع. فى إرجاع المعقد إلى مبادئة البسيطة، وفى مذهب هوسرل صار للفظ مدلول خاص، هو إرجاع الشىء إلى حقيقته. بتخليصه من الزوائد. وهو نوعان: ما هو Eidetic ومتعال -Transcen dental . فالأول يرد الظواهر الواقعية إلى ماهيتها (أنواع الأحمر المختلفة - إلى ماهية الأحمر)، والثانى يرد الظواهر الشعورية إلى "الوعى المحض" أو "الأنا المتعالية" مادة رقم (٣٢٢٢). انظر فى ذلك ناتاليا يفريموفا، توفيق سلوم، معجم العلوم الاجتماعية مصطلحات وأعلام، دار التقدم، موسكو، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٢ ص. ٣٨٠ ويشير المعجم الفلسفى المختصر إلى أن "الردية (الإرجاعية) reductionism من اللاتينية -reduc tio - رد إلى الوراء، (ارجع) - مبدأ يزعم إمكانية رد (إرجاع) الظواهر العليا إلى ظواهر دنيا، أساسية.

=

للمذهب النفعى مصراً على استقلال الدوافع التعبيرية مثل كل الدوافع الأخرى. وقد كان ذلك واضحاً بصفة خاصة فى مؤلفه الأيديولوجيا الألمانية German Ideology، حيث أدان الجهود التى تحاول رد كل الأشكال العديدة للنشاط الانسانى- " الكلام، الحب، إلخ - إلى علاقتها بالمنفعة، حيث لم يفترضوا أن يكون لها معنى خاصاً بها، مؤكداً أنه فى بعض الأحيان قد يستفيد البشر، بطريقة آدائية، من بعض الأشياء كوسائل لغايات أخرى، غير أن ذلك لا يحدث فى كل الظروف. وقد أدان ماركس الفكر النفعى لبنتام، لأنه افترض ضمناً أن ما هو مفيد بالنسبة للبرجوازى الإنجليزى يعتبر مفيداً لكل البشر". فما يبدو نافعاً بالنسبة لهذا النوع الغريب من البشر من بين البشر العاديين، ينظر إليه بوصفه مفيداً فى ذاته ولذاته " [٩] وأخيراً تعد وجهة نظر ماركس فى المذهب النفعى بوصفه أيديولوجيا للبرجوازية ذات مكانة محورية بالنسبة لتحليله للنظام الرأسمالى. إذ يقول ماركس، إنه برغم أن البرجوازى يتحدث عن المنفعة، إلا أنه يعنى فى الحقيقة الربح. إذ لا ينتج البرجوازى فى الحقيقة ما هو مفيد، ولكنه ينتج ما هو مربح، ما يباع. إذ يعتبر الإنتاج البرجوازى إنتاج للسلع: أعنى إنتاج الأشياء ذات "القيمة التبادلية Exchange Value" وليست

=

وتقوم الردية على الاعتراف بمراتبية معينة لميادين الواقع (بدءاً من مستوى الدقائق الأولية، مثلاً، وانتهاءً بمستوى الكائنات الحية والمجتمع البشرى) ويمكن لأى من المستويات الأعلى فيها أن يرد إلى المستوى الأدنى منه، وفى نهاية المطاف - إلى المستوى القاعدى من مستويات الواقع. وقد اكتسبت الردية صيغتها الكلاسيكية فى النزعة الميكانيكية. وحاولت الوضعية الجديدة (كارناب وغيره) تنفيذ برنامج للردية، يقتصر فيه على النظر فى مشكلات التحليل المنطقى اللغوى للمعرفة العلمية. ولكن سرعان ما تبين تهافت كافة ألوان هذه الردية - "الفينومينالية" (رد المعرفة العلمية إلى المعطى الحسى، إلى الأحكام عن الأحاسيس)، و"الفيريالية" (ردها إلى الأحكام الخاصة بالتجارب والقياسات الفيزيائية)، وغيرها. إن الردية تعول على جوانب صحيحة من جوانب التطور. فأشكاله الأعلى، التى نمت من أشكال أدنى، تنطوى على الكثير من عناصر هذه الأخيرة، وأن يكن فى صورة محددة، الأمر الذى تتجلى فيه وحدة العالم المادية. ولكن الردية تبالغ فى هذه الجوانب، وتتجاهل تعذر إرجاع الأشكال العليا من تطور المادة إلى الأشكال الدنيا. أما بالمدلول الضيق للكلمة فتعنى الردية إمكانية إرجاع بعض النظريات العلمية إلى غيرها، مما يساعد على تقديم وصف للظواهر أبسط وأدق، وعلى استجلاء العلاقات المنطقية بين المفاهيم، كما يتيح مقارنة المهمات العلمية المنتسبة إلى أجناس ومستويات مختلفة. انظر: فى ذلك، توفيق سلوم، المعجم الفلسفى المختصر، دار التقدم، موسكو ١٩٨٦، ص ص ٢٢٨-٢٢٩ . "المترجم"

"القيمة النافعة Use Value" . بذلك يشكل المذهب النفعى الوعى الزائـف للبرجوازيـة، أو القناع الملائم لفسادها.

ومن ثم يتركز نقد ماركس للمذهب النفعى، فى أعماقه، على شكله البرجوازى المحدود: ومن ثم يعد نقده هجومًا على السعى من أجل الربح الفردى الخاص، والذى يكمن وراءه العدائية الكلاسيكية تجاه النزعة الفردية. بذلك تعتبر النفعية إلى حد كبير بالنسبة لماركس هى نزعة الأنانية الفردية، أو التعبير المعاصر عنها. غير أن ماركس لم يعمم حينذاك نقده لكل أشكال المذهب النفعى، ولكنه ركز فقط على الشكل البرجوازى. وقد ألزم ماركس نفسه منذ أن ألقى بحثه فى مرحلة الشباب، فى جيمانيزيوم ترييرز Gymmnasium Triers، بنوع من النفعية الاجتماعية، أى ألزم نفسه بأهمية أن يكون مفيداً للإنسانية، وقد لاحظ حينئذ أن على الإنسان أن يختار المهمة "التى من خلالها يستطيع الإسهام بدرجة أكثر فى ارتقاء الإنسانية". وقد حذر من أنه إذا لم نختر المهام التى نحن مؤهلون لها" فسوف نكون مخلوقات لا نفع لها".

بذلـك يعـد مـاركس نفعـى تنقيحـى، نفعـى اجتمـاعـى، فـهـو يريد من البشـر أن يكـونـوا نافعين للجماعـة، للمجتمـع ككل، كمـا يظهـر فـى التاريخ. وفى تحديده الشهير للاشتراكية المتقدمة – وهو التحديد الذى اتخذ عن عمد طابع الشعارات – حيث يطلب "من كل حسب قـدراتـه، ولكل بحسب احتياجاتـه" كان ماركس يحـدد بصـورة قاطعـة الارتبـاط النفعى الشائـع بين العمل والمكافأة، رغم أنه من ناحية أخـرى يعنـى ضمنيًا كذلك أن البشـر لديهم التزام أخلاقى بأن يصبحوا نافعين للمجتمع الاشتراكى ذو الطابع الإنسانى. كان ماركس يرفض بالتحديد الملاءمة والحساب الآدائى فى نفعية بنتام، وعلى خلاف ذلك كان ماركس يرغب فى مذهب نفعى أخلاقى لا يهتم بالحساب، حيث يشعر البشر فى إطاره بالتزام جوهرى بأن يكونوا نافعين لمجتمع كريم.

ويعتبر ذلـك إلى حـد ما خيطـاً رفيعـًا متـوتـراً يفصـل بين إدانة ماركس للمذهب النفـعـى الفاسـد والفـردى، وبين توافـقـه مع مـذهب نفـعى اشـتـراكى

ومشاعى. حيث يحل ماركس هـذا التوتـر، فى جـانب منـه، من خلال تعيين أهمية مختلفة للمنفعة فى فترات النمو الاقتصادى المتنوعة، مع التأكيد فى نفس الوقت على زوالها النهائى فى ظـل اكتمـال التطـور الاشتراكى، حيث تسـود القاعـدة من كل بحسب قدراته ولكل بحسب احتياجاته، أما فى الاشتراكية الأولى والأقل نمواً، فإن المنفعة سوف تكون لها السيطرة الكاملة، وسوف تكون القاعدة، من كل بحسب قدراته ولكل بحسب عمله.

وقـد كان هـذا الحصـاد التاريخى متناقضاً، فمن ناحية أصبحت الاشتراكية تنظر إلى المنفعة بوصفها معياراً تاريخيًا عابراً، يتزايد قدمه باطراد، وفى النهاية مآله إلى نفايات التاريخ، وحتى شرعيتها الحالية كانت غامضة وضعيفة. ومن ناحية أخرى، فبرغم أن الضرورات العملية لنجاح التصنيع وبناء الأمة قد دفع الاشتراكيين فى الغالب إلى تطبيق المعايير النفعية فى التخطيط الاقتصادى والسياسات اليومية، وإن تجاوز المنفعة بوصفها معياراً اجتماعيًا يميل إلى أن يتخذ طابع الألفية السعيدة.

وبذلك اشتملت الماركسية ضمنيًا على صراع بين النزعة النفعية من ناحية والحقوق الطبيعية للطبقة الوسطى من ناحية أخرى، حتى برغم أن الماركسية كانت معادية للنماذج التجارية للمنفعة وناقدة للإدعاءات الشاملة للحقوق الطبيعية. لقد تخيل ماركس المجتمع الخير الذى سوف يظهر فى النهاية، بكونه المجتمع الذى سوف يقطع الارتباط بين منفعة الإنسان وبين ما قد يحصل عليه. فما يحصل عليه الإنسان قد لا يصبح بعد ذلك مكافأة على نفعه، ولكن فى مقابل حق ولادته بوصفه فرداً. ومع ذلك فقد كانت هذه هى الصورة الماركسية للمستقبل، وليست المعيار المعمول به فى الحركة الاشتراكية الحالية. ذلك يعنى أن الماركسية كانت بذلك متأرجحة فيما يتعلق بالمذهب النفعى، فهى تسعى لتجاوزه فى المستقبل، برغم أنها تتوافق معه فى الحاضر، وهى تعارض نفعية فردية فاسدة، فى مقابل أنها ما تزال توافق على ضرورة النفعية الاجتماعية.

٢ - الانقسام الثنائى بين الماركسية وعلم الاجتماع الأكاديمى :

نشأت خاصية بنائية أساسية فى علم الاجتماع الغربى بعد ظهور الماركسية، ففى أعقاب ذلك، انقسم علم الاجتماع الغربى إلى معسكرين، لكل منهما تراثه العقلى المستمر ونماذجه العقلية المتميزة، وكل منهما منعزل عن الآخر ويبادله الازدراء. فقد خضع علم الاجتماع الغربى بعد وفاة عبقرية سان سيمون الساطعة، لنوع من الانشطار الثنائى، إلى علمين للاجتماع، كل منهما يتباين مع الآخر نظرياً ونظامياً، يعد كل منهما عكس الآخر، أو هو مرآة له. أحدهما يتكون من برنامج أوجست كونت لعلم الاجتماع "النظرى Pure"، والذى أصبح بمرور الوقت علم الاجتماع الأكاديمى، علم اجتماع جامعة الطبقة الوسطى، الذى حقق نموه النظامى الكامل فى الولايات المتحدة. أما الآخر فهو علم اجتماع كارل ماركس، أو علم اجتماع الماركسية، وهو علم اجتماع حزب المثقفين المتجهين نحو البروليتاريا، وهو العلم الذى حقق نجاحه الهائل فى أوروبا الشرقية.

وبدلاً من تعريف ذاته بوصفه علم اجتماع "نظرى" كما سعى أوجست كونت لتعريف علم الاجتماع الوضعى، أكدت الماركسية على "وحدة النظرية والممارسة" (١٠). وبدلاً من مناشدة الطبقة الوسطى كما فعل كونت، وجد ماركس جمهوره ليس فى الطبقات التى تكاملت بسرعة مع مجتمع الطبقة الوسطى الجديد، ولكن فى الشرائح التى تضم الذين مازالوا خارجيين وهامشيين بالنسبة لهذا المجتمع، والمتواضعين، وسيئى السمعة والضعفاء نسبياً، أى الذين ما زالوا بعيدين تماماً عن التمتع بمنافع المجتمع الجديد. ومن خلال هذا البعد الأخير أسست الماركسية أكبر انفصال لها عن كل النظريات الاجتماعية السابقة، تلك النظريات التى نذرت نفسها ابتداءً من أفلاطون Plato وحتى ميكيافيلى Machiavelli، وسعت لدعم الأمراء والصفوات والشرائح المتكاملة اجتماعياً. حيث اتخذت الماركسية الخطوة الحاسمة حينما رفضت إحسان سان سيمون للبروليتاريا، الذى يحاول أن يقدم لها المساعدة من الخارج. واختارت بدلاً من ذلك مبادأة البروليتاريا، والتصميم الذاتى للبروليتاريا.

لم تكن الماركسية أقل أحادية من "الفرع الوضعي" الذى استهجنته، بل طورت بالتحديد تلك الاهتمامات التى أهملها كونت. وبدلاً من إدراك المجتمع، كما فعل كونت، باعتباره يميل طبيعيًا نحو الاستقرار والنظام، فإنها نظرت إلى المجتمع الحديث على أنه يحتوى على "بذور فنائه الذاتي". وبدلاً من أن تهتم الماركسية بالاستقرار الاجتماعى أدركت الحقيقة الاجتماعية بوصفها عملية دينامية، ومن ثم فهى تسعى لفهم التغير الاجتماعى وتأسيسه. وبدلاً من أن تكون على عشق مع الاستقرار والنظام، نجد أن الماركسية – على الأقل فى البداية، حيث مراحلها الأصيلة – لديها حساسية مرهفة لأصوات معارك الشوارع. ولم تركز الماركسية على الجماعات "الطبيعية" الصغيرة كالأسرة، التى اعتقد كونت أنها تستطيع تلقائيًا أن تحافظ على النظام الاجتماعى، بل ركزت الماركسية على الجماعات الاجتماعية الكبيرة التى تمزق صراعاتها النظام الاجتماعى، وعلى التنظيمات المخططة، كالأحزاب السياسية، والنقابات، التى تستطيع بصورة رشيدة تعديل العالم الاجتماعى حسب قيادة وتوجيه العلم الاجتماعى. لقد أعلت الماركسية من شأن العمل والمعرفة والتضمن أو المشاركة **involvoment**، بينما كافأت الكونتية الأخلاق والمعرفة والانفصال العلمى. لقد كانت المعادلة الكانتية: المنهج العلمى × الميتافيزيقا المتدرجة = علم الاجتماعى الوضعى، بينما كانت المعادلة الماركسية: المنهج العلمى × الميتافيزيقا الرومانسية = الاشتراكية العلمية.

ولقد أكد ماركس على البعد الاقتصادى والصناعى الذى كان موجودًا فعلاً فى تفكير سان سيمون، ولكنه تصوره بوصفه موضوعًا يتعلق بالاقتصاد والقوة أكثر من ارتباطه بالعلم والتكنولوجيا. ولقد تبلور موقف سان سيمون فى هذا الصدد ابتداء من ١٨٠٣، حينما أكد بصورة معبرة أن يحكم المالكون غير المالكين. ولكن ليس لأنهم يمتلكون الثروة، ولكنهم يمتلكون الثروة ويحكمون لأنهم عمومًا أكثر تفوقًا من حيث التنوير من غير المالكين". وبطبيعة الحال جاء ماركس لكى يؤكد العكس تمامًا. إذ رأى ماركس المجتمع الحديث بوصفه مجتمعًا "رأسماليًا" على نقيض تصور سان سيمون له على أنه مجتمع "صناعى". ومن ثم فقد وجه

ماركس الانتباه إلى تنوع ترتيبات القوة والثروة، وأهميتها للنمو الأكثر للتصنيع. وقد ركز ماركس أيضًا على الصراعات داخل الطبقات الصناعية الجديدة أكثر من تركيزه على مصالحها المشتركة فى مواجهة صفوات النظم القديمة، كما فعل سان سيمون. وبينما أكد سان سيمون على التشابه بينهم باعتبارهم من رجال الصناعة قسمهم ماركس إلى بروليتاريا ورأسماليين.

وأصبحت الكونتية وعلم الاجتماع الأكاديمى، علم اجتماع وأيديولوجيا المجتمعات والشرائح الاجتماعية التى أنجزت الاختراق الأول والأسرع إلى التصنيع. بينما أصبحت الماركسية وعلم الاجتماع الذى تبنته الأقاليم المتخلفة والأكثر بطئًا فى نموها، وكذلك الشرائح الاجتماعية الأقل تكاملاً مع بناء المجتمعات الصناعية، وأيضًا بواسطة الطبقات التى بحثت عن منافع لها ولكنها أنكرت عليها.

وعلى هذا النحو خضعت تعاليم سان سيمون لانقسام ثنائى إلى نسقين نظريين أساسيين استمرا حتى يومنا هذا. فقد انتقل قسم من إنجازات سان سيمون إلى تلاميذه الفرنسيين من أمثال إنفانتين **Enfantin** وبازار **Bazard**، وشكل ما يمكن أن يسمى بالسان سيمونية التى ساهمت، حينما امتزجت بالأبنية التحتية الهيجلية الرومانسية الألمانية فى نشأة الماركسية كما تتمثل فى أعمال ماركس، وانجلز **En-gels**، وكارل كاوتسكى **Karl Kautsky**، ونيقولا بوخارين **Nicolai Bukharin**، وليون تروتسكى **Leon Trotsky**، وفلاديميز لينين **V.I. Lanin** ، والتى جددت اتصالها بالهيجلية، وعبرت عن ذلك من خلال إسهامات جورج لوكاش **Georg Lukacs** وأنطونيوجرامشى **Antonio Gramsci**، وأيضًا من خلال المدرسة الألمانية المعاصرة "لعلم الاجتماع النقدى" فى فرانكفورت، والتى ضمت هربرت ماركيوز **Hebert Mar-cuse**، وتيودور أدورنو **Theodor Adorno** وماكس هوركهاير **Max Horkheimer**، وليولوينثال **Lao Lowenthal**، وإريك فروم **Eric Fromm**، وجيرجون هابيرماس **Jurgan Habarmas** . وبذلك قدم أحد تيارات الانقسام الثنائى لعلم الاجتماع الفرعى اتجاها- اتخذ أشكالاً عديدة - يتمحور أساسًا حول نقد المجتمع الحديث بالنظر إلى الإمكانيات الإنسانية للبشر ومدى تحققها. وقد تبلور التيار الآخر فى هذا الانقسام

الثنائى بداية من خلال علم الاجتماع الوضعى ، الذى وضع أساس علم الاجتماع الأكاديمى الذى نألفه كما انتقل من أوجست كونت عبر إميل دوركيم والأنثروبولوجيا الإنجليزية، لكى يصبح أحد المصادر التى اعتمد عليها تالكوت بارسونز فى إسهامه النظرى. وقد تبنى هذا التيار المستمر لعلم الاجتماع الأكاديمى الحاجة إلى التأكيد على النظام الاجتماعى والاتفاق الأخلاقى لأن ذلك يشكل موضوعه الثابت.

٣ - الوضعية والوظيفية التالية :

يرجع جانب من تراث الوظيفية الحديثة، التى ظهرت أخيراً فى الفترة الثالثة والرابعة من تاريخ التأليف السوسيولوجى إلى الوضعية السوسيولوجية. فبينما تخلت الوظيفية الحديثة عن بعض الافتراضات الهامة بالنسبة للوضعية الأولى وبخاصة نزعتها التطورية ونظريتها عن الفجوة الثقافية، فقد بقيت الوظيفية ذات ولاء دائم للمفهوم البرنامجى **Programmatic** الذى يشغل مكانة محورية فى بناء التنظير الوضعى- حيث الاهتمام بالوظائف "الإيجابية" للنظم - إضافة إلى الاهتمام ببعض العواطف الجوهرية المرتبطة بها. فى إطار ذلك يعد مفهوم " وضعى **Positive**" مفهوماً برنامجياً(*). مثل تلك المفاهيم التى توجد فى بناء كل النظريات الاجتماعية الأساسية. وحتى نستطيع استيعاب المفهوم البرنامجى، ولكى ندرك افتراضات المجال **Domain Assumptions** الأساسية المرتبطة به وكذلك التى تتخللة، فإن ذلك يتطلب منا أن نستوعب قدراً كبيراً من قوة وروح النظرية، وكذلك الجوانب ذات الجاذبية فيها.

(*) يقصد بالمفهوم البرنامجى، المفهوم الذى يشكل مكانة محورية فى بناء النسق النظرى، إذ تنقسم مفاهيم النسق النظرى عادة إلى مجموعتين من المفاهيم، المفاهيم التى قد يشترك فيها النسق النظرى مع الأنساق النظرية الأخرى، مثل مفهوم "البناء Structure" الذى يستخدم فى الماركسية والبنائية الوظيفية على السواء، وكذلك مفهوم التساند interdependance الذى يعنى تساند عناصر البناء الاجتماعى بعضها مع بعض، وكذلك المفاهيم الخاصة بالنسق النظرى والتى تلعب دوراً أساسياً فى أداء النسق النظرى كمفهوم الوظيفة بالنسبة للبنائية الوظيفية، أو مفهوم فائض القيمة بالنسبة للماركسية، مثل هذا النمط الأخير من المفاهيم يعتبر مفهوماً برنامجياً Programmatic لكونه يشغل مكانة محورية فى بناء النظرية، وفى نفس الوقت يلعب دوراً أساسياً فى عمليات التحليل والتفسير. "المترجم"

بالنسبة لسان سيمون وأوجست كونت نجد أن مفهوم "وضعى" له معنيين أساسيين على الأقل: فمن ناحية، يشير مفهوم "الوضعى" إلى ما هو مؤكد، إلى المعرفة التى شهد بها العلم ، ومن ناحية أخرى يعنى الوضعى نقيض السلبى Nega-tive" أعنى الأفكار "النقدية Critical" "والهدامة distructive" للفلسفات والثورة الفرنسية. واتفاقًا مع هذه الفلسفات كانت الوضعية تميل منذ البداية إلى إبراز "الخير Good" الذى يكمن فى العادات والنظم، حيث ركزت على جوانبها البناءة، ذات الأداء الوظيفى، والنافعة. ومع ذلك نجد أن الوضعية الفرنسية فى ظل صياغات سان سيمون لم تلزم نفسها بافتراض "أن ما كان نافعًا ذات يوم سيصبح نافعًا أبدًا". حيث نجد أن رؤية سان سيمون ليست مذهبًا مثاليًا أو رومانسيًا متفائلاً يحافظ على الوضع الراهن. وهى الرؤية التى ترى ذلك بوصفه أفضل العوالم الممكنة. ولكنها شكلت بدلاً من ذلك نظرة للعالم الاجتماعى الحديث بوصفه غير كامل. ويعانى من عدم النضج. ومن ثم فهى بذلك وظيفية متطورة، لأنها لا تخاف من نقد ما تعده الآثار الباقية من الماضى الاجتماعى القديم، والتى مازالت تعوق التقدم. وهى أيضًا ترغب فى ترتيبات اجتماعية جديدة تتلاءم بدرجة أكثر مع الصناعة الحديثة التى نأمل منها أن تساعد على إعادة توحيد المجتمع. ومن ثم فقد تبنت موقفًا أكثر نقدية عن الموقف المميز للوظيفية الحديثة. غير أن الوضعية فى صياغاتها الأكاديمية التالية، وبخاصة تلك التى قدمها أوجست كونت استهدفت أساسًا إضعاف الانتقادات التى وجهتها الفلسفات ضد معظم نظم النظام القديم.

وبقدر ما يعنى "الوضعى Positive" التأكيد على أهمية المعرفة المؤكدة علميًا، فإنه – أى الوضعى – استخدم العلم الاجتماعى باعتباره اللغة التى يمكن أن تقدم أساسًا للاعتقاد المؤكد، والذى يمكن أن يساعد على تجميع الاتفاق فى المجتمع. ومن ثم فقد بشرت الوضعية "بنهاية الأيديولوجيا" فى ظل صياغة "نهاية الميتافيزيقا". وبعبارة أخرى، افترضت الوضعية إمكانية أن يتجاوز العلم التنوع الأيديولوجى واختلاف المعتقدات. وفى هذا الإطار قاد كونت جدلاً ضد التصور البروتستنتى لحرية الضمير غير المحدودة، مؤكدًا أن ذلك يقود البشر، كل منهم إلى نتائج مختلفة خاصة

به، ومن ثم إلى فوضى أيديولوجية. ومن وجهة نظر كونت فإنه يمكن استبدال هذه الحرية غير الموحدة للضمير بالاعتقاد فى سلطة العلم الذى يمكن أن يعيد تأسيس الاتفاق الاجتماعى المفقود، ويجعل المجتمع كلاً من جديد.

وبذلك أظهرت الوضعية الكونتية نفس الولع بالاتفاق والتماسك الاجتماعى، وبالمثل استمرار النفع الكامن فى النظم القائمة، تلك التى ميزت متأخرًا أفكار إميل دوركيم ورادكيف براون A.R.Radcliffe Brown . وقد وصل هذا التراث الوضعى إلى أقصى تعبير له فى البنائية الوظيفية لتالكوت بارسونز، وهى النظرية التى احتفى بها إدوارد شيلز E.A Shils بصورة ملائمة تمامًا، بوصفها نظرية تؤكد على الاتفاق Consensual Theory . ويرجع دفاع الكونتيين عن النظام والتقدم إلى أنهم كانوا يبحثون بصورة ملحة عن التقدم داخل إطار نظم الثروة الخاصة بالطبقة الوسطى وفى الاتجاه الجديد للتصنيع، وهو الاتجاه الذى نظروا إليه على أنه مستقر تمامًا، برغم أنه لم يكتمل بعد. ومن خلال استمرار العواطف المتفائلة أساسًا، وكذلك من خلال استمرار الافتراضات الخاصة بالمجال، على مستوى البناء التحتى للنظرية، تعد الوظيفية الحديثة الوريث الشرعى للوضعية السوسيولوجية فى القرن التاسع عشر.

٤ - الانقسام بين الأعراض الثقافية الرومانسية والنفعية :

بالإضافة إلى الانقسام البنائى العميق بين علوم الاجتماع الأكاديمية والماركسية، وقع انقسام ثقافى آخر كان من الصعب بلورة نتائجه بالنسبة لعلم الاجتماع. وفى بعض الأحيان تمت صياغة هذا الانقسام فى ضوء اعتبارات قومية على أنه اختلاف بين التيارات العقلية الألمانية والفرنسية، (كما فعل ريمون آرون Raymond Aron على سبيل المثال) وفى أحيان أخرى تم تحديد هذا الانقسام بوصفه انقسامًا بين تيار المثالية الألمانية وبين التيار الأكثر وضعية المنتشر فى الأمم الغربية الأخرى (كما فعل على سبيل المثال إبرنست

ترويليش Ernst Treoltsch) وفى اعتقادى أن هذا الانقسام تم التعبير السطحى عنه باعتبارات قومية فقط، وذلك لأنه يحتوى على توترات ثقافية كامنة وجدت فى كل الأمم الصناعية الغربية، وهى التوترات التى تجلت فى المجالات الثقافية العديدة – كالرسم Painting، والموسيقى Music، والمسرح – كما ظهرت فى علم الاجتماع.

ومن الناحية التاريخية، فقد ظهر أحد جوانب هذا الانقسام فى ألمانيا فى فترة قريبة من الربع الأول من القرن التاسع عشر، مع الظهور الكامل للحركة الرومانسية، بوصفها صياغة مضادة للنزعات العقلانية، والمادية والوضعية والنفعية، بإيجاز لثقافة الطبقة الوسطى التى ظهرت. ومع ذلك فلا يمكن النظر إلى الرومانسية ببساطة على أنها رجعية أو على أنها معارضة يمينية للطبقة الوسطى ونظامها الاقتصادى، وإن كانت الرومانسية نافذة على اليسار فعلاً. فهى تتضمن إمكانيات ثورية تطورت على سبيل المثال، من خلال إسهامات ماركس، برغم ازدرائه للرومانسيين الأول. حيث تنتج الإمكانيات الثورية للرومانسية، جزئيًا، من حقيقة أنها برغم كونها تشكل أساسًا نقدًا للتصنيع، فإنه يمكن استخدامها بالمثل بوصفها نقدًا للرأسمالية وثقافتها. ومع ذلك فبرغم أن الرومانسية كانت نقدًا للتصنيع فى فترة ظهورة، فإنها قد أسلمت نفسها لتستخدمها الصفوة القديمة، وبخاصة الأرستقراطية، فى المعركة التى كانت تعد لها ضد الطبقة الوسطى. وفى هذا السياق كانت الرومانسية فى الغالب ذات طبيعة رجعية.

وبدون شك كانت الرومانسية قادرة على الامتزاج بنقد الطبقة العاملة للطبقة الوسطى. حيث كانت هناك، كما يذهب هنرى لوفيفر Henri Le Febvre، رومانسية اليسار مثلما كانت هناك رومانسية اليمين. فقد مالت الرومانسية لأن تصبح ذات طبيعة رجعية أساسًا من حيث تأثيرها السياسى، حينما اعترضت على النمو الصناعى المبكر. وبرغم ذلك، كان للرومانسية أيضًا إمكانياتها التحريرية حيثما حاولت تجاوز نواحى القصور فى الثقافة النفعية للطبقة الوسطى فى المجتمعات الصناعية المتقدمة، وحينما وافقت على ما هو لا عقلانى irrational، وما هو غير عقلانى nonrational كمصدر للحيوية Vitality بدون الإعلاء من شأنها، وحينما

لم تصبح ذات نزعة صفوية Elitist . وفى هذا الإطار تعتبر الفرويدية إحدى تعبيرات هذه الرومانسية.

وتعد الرومانسية من جوانب عديدة، واحدة من الأعراض الثقافية التى تطورت حولها نماذج من علم الاجتماع، مختلفة بصورة واضحة عن علم الاجتا ع الوضعى، أو علم الاجتما ع ذى المنهج الإمبيريقى Methodologically empiricist . وفى هذا الإطار تختلف علوم الاجتما ع الرومانسية على مستوى كل من النظرية العينية Substaintive Theory وعلى الناحية المنهجية كذلك ، إلى جانب أنها علوم قد وضعت نفسها فى وضع متوتر مع الأشكال الأخرى التى تحاول تقليد نماذج العلم الطبيعى المنضبط. وسوف أبرهن فى مجلد آخر، على أن الرومانسية كانت واحدة من المؤثرات الثقافية الرئيسية التى قادت إلى نشأة الماركسية. وقد اتضح تأثير الرومانسية الأكثر أهمية على علم الاجتما ع الأكاديمى فى أوروبا فى إسهامات ماكس فيبر Max Weber، بينما كان تأثيرها الأعظم أهمية على علم الاجتما ع الأمريكى من خلال جورج هربرت ميد George Herbert Mead، ومدرسة شيكاغو من ناحية، ومن خلال أعمال تاكلوت بارسونز من ناحية أخرى.

الفترة الثالثة. علم الاجتماع الأكاديمى

ظهر علم الاجتما ع الكلاسيكى فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وهى الفترة التى ازدهرت فيها الصناعة، والتنظيمات الصناعية الكبيرة، ونمت النزعة الاستعمارية قبل الحرب العالمية الأولى. وقد كان لعلم الاجتما ع الأكاديمى – حينئذ – مصادر قومية أكثر تنوعًا من الوضعية، بما فى ذلك التطورات القديمة التى حدثت فى ألمانيا وبالمثل التعبيرات الجديدة داخل الفكر الفرنسى ذاته. وبرغم ذلك بقى كل مصدر قومى نسبيًا فى طبيعة، مع حدوث قدر من التعارف والتأثير المتبادل بين المؤسسين الرئيسيين. بالإضافة إلى ذلك كان علم الاجتما ع مستقرًا من الناحية النظامية Institutionalized فى السياقات الجامعية التى تدعمه فى مختلف الأقطار،

بحيث كان ذلك من التطورات الهامة. وإذا كانت الثورة الفرنسية والفلسفات السائدة حينئذ، هى هدف الهجوم العنيف لعلم الاجتماع الوضعى، فقد كانت الماركسية هى هدف الهجوم العنيف المشترك بين مفكرى الفترة الكلاسيكية. حيث شكلت الماركسية التطور العقلى الهام خلال هذه الفترة، وكذلك شكلت الاشتراكية التطور السياسى الرئيسى حينئذ، وهما معا شكلا الخصمين اللذين تسببا فى تباين الاهتمامات المحورية للفترة الأولى والثانية فى تطور علم الاجتماع الغربى. لقد شكل علم الاجتماع الكلاسيكى الانجاز العظيم للطبقة الوسطى فى أوروبا الغربية فى نهاية القرن التاسع عشر، حينما استبدل المقاول Entrepreneur، الذى يشارك فى المنافسة بواسطة التنظيمات الصناعية ذات الطبيعة البيروقراطية، تلك التى يتزايد حجمها باطراد، وحينما تعرضت الطبقة الوسطى للتهديد بصورة متزايدة بسبب نشأه الاشتراكية الماركسية.

١ - انهيار التطورية وظهور الماركسية :

تباين علم الاجتماع الأكاديمى من الناحية البنائية فى الفترة الكلاسيكية من وجوه عديدة، عن علم الاجتماع الذى كان قائمًا فى الفترة الوضعية، ويعد انهيار النزعة التطورية الاجتماعية فى إسهامات كل من إميل دوركيم وماكس فيبر، واستبدالها بالدراسة المقارنة أحد أكثر مظاهر هذا التباين أهمية. وذلك هو سبب أن هربرت سبنسر قد فشل - نتيجة لتأكيده الشامل على النزعة التطورية - فى أن يعد مفكراً متميزاً فى الفترة الكلاسيكية. فقد ركزت الدراسات المقارنة فى ألمانيا، وبخاصة تلك التى بلغت ذروتها على يد ماكس فيبر، على المجتمعات الأوروبية الغربية، أو على المجتمعات المتطورة، ذات الحضارات العظيمة كالهند. ومع ذلك فقد استوعبت الدراسات المقارنة فى فرنسا بصورة مطردة مادة تتعلق بالمجتمعات المختلفة أو الأولية كما هى الحال بالنسبة لإميل دوركيم. وبذلك نجدهم قد تحركوا نحو الالتقاء مع الأنثروبولوجيا، وأصبحوا مؤثرين فى تطور الأنثروبولوجيا الإنجليزية من خلال إسهامات رادكليف - براون A.R.Radcliffe Brown . ويعتبر انهيار التطورية وظهور الوظيفية وجهين لعمله واحدة، حيث شكل ذلك تطوراً فى نطاق علم الاجتماع والأنثروبولوجيا على السواء.

ويمكن فحص حركة الابتعاد عن التطورية الوضعية بالتفصيل في اتجاه الوظيفية من خلال إسهامات إميل دوركيم مقارنة بإسهامات أوجست كونت. وربما كانت القضية الهامة موضع الاختلاف بينهما تتصل بحقيقة أن كونت شعر بحيرة عميقة تجاه الماضي. فقد كان أكثر ارتباطًا به وأكثر من دوركيم خوفًا منه. ولذلك فقد أدرك دوركيم المجتمع الوضعي الجديد باعتباره مرحلة جديدة فقط في العملية التطورية، برغم أنه اعتقد أن هذا المجتمع يمثل أعلى مراحل التطور التي وصل إليها النوع الانساني. إذ أدرك أن هذه المرحلة العليا أو المتقدمة في فرنسا على أيامه، كانت نصف مولودة فقط، وما زالت تتقدم متعثرة نحو المستقبل الذي لم يتحقق بصورة كاملة، وبين الماضي الذي لم يمت بصورة كاملة بما يحقق الأمان منه. ومن ثم فقد كان التهديد الأساسي للمجتمع الجديد، يصدر، من وجهة النظر الوضعية الأولى، عن بقايا الماضي القديمة التي ما زالت قوية حتما في الحاضر الناقص وغير الناضج . بايجاز، لقد سلم دوركيم بوجود نظرية "الفجوة الثقافية".

ومع ذلك فقد كان دوركيم بالتحديد يعمل من موقف مختلف. حيث شكل هذا الموقف خياله التاريخي بصورة مختلفة تمامًا. لقد تطور المجتمع الصناعي الحديث إلى حد كبير في عصر دوركيم، عن ما كانت عليه حاله في عصر أوجست كونت، حيث وصل إلى نقطة الانطلاق وذهب إلى أبعد منها. وانقضى حينئذ التهديد الفعال لصفوات الإحياء القوية، حتى برغم بقاء النظم القديمة. وبايجاز لم يعد ينظر إلى الخطر على أنه سوف يصدر أساسًا عن شيء ما في الماضي، ولكن على أنه أكثر تجذرًا في الحاضر.

ويعد تصور دوركيم لأنماط التوريث بوصفها "بقايا مهجورة" أحد المجالات التي تم التعبير فيها عن ذلك بدرجة أكثر وضوحًا. ومع ذلك فمن الواضح أن دوركيم لم ينظر إلى التوريث بالمعنى الذي نظر من خلاله سان سيمون إلى الملكية العائدة. ومن ثم فلم يكن من المعقول أن يقدم دوركيم للتوريث **Inheritance** نفس الصياغة التي قدمها سان سيمون للملكية **Monarchy** ومع ذلك، فلم ينظر دوركيم إلى الوراثة على

أنها مولدة للتوتر، وأنها لم تعد ضرورية تاريخيًا، برغم أن لها جذورها فى الحاضر. وينظر القسط الأساسى من نقد دوركيم إلى التوريث بوصفه مقدرًا عليه بالفناء، وذلك لأنه لا يتلاءم بوضوح مع جوانب المجتمع الأخرى، وبخاصة أخلاقه التعاقدية، وأيضًا لأن له تأثيره الضار على تقسيم العمل الحديث. وبإدراك دوركيم للتوريث على أنه نمط "باق Survival"، فإنه يقدم صورة له مثل السمكة التى خرجت من الماء، ومقدر عليها أن تموت موته طبيعية، بدلاً من النظر إليه بوصفه شيئًا تم عزله بقوة وفاعلية من خلال التغير الثورى. إذ من الممكن أن يتوقف تدريجيًا وبصورة سلامية Peacefully حيث يدفع إلى السبات خطوة خطوة ليموت موتًا رحيمًا Euthanasia وبلا ألم بواسطة المؤسسات النقابية الشبيهة بالطوائف، ومن ثم فإلغاؤه لن يتطلب أى صراع دموى.

ذلك يعنى أن التهديد الأساسى لا يأتى للمجتمع الحديث من بقايا الماضى التى ما زالت قوية، وذات عدائية نشطة وخطرة بالنسبة للحاضر. فقد كان على استعداد لأن يتخلى عن جانب النظرية الوضعية المتعلق بالفجوة الثقافية، وأن يمتنع عن الجانب الذى يلقى بالعلل الحالية على الماضى. ونكرر، فلم يكن الأمر يتمثل فى أنه لم ينظر إلى الوراثة على أنها تسبب الاضطراب، ولكن فى أنه لم ينظر إليها على أنها تشكل تهديداً خطيراً. فمن المؤكد أنه لم ينظر إليها بوصفها هامة تقريبًا كأهمية نمو الأنومى Anomie، أو أهمية انهيار الأخلاق الملزمة التى تتولى ضبط البشر. إذ لم يتركز اهتمام دوركيم الأساسى على الفقر الاقتصادى ولكن على فقر الأخلاق.

وتتمثل المسألة الأساسية فى طريقة نظرة دوركيم إلى هذا الانهيار الأخلاقى. وبصفة خاصة، هل نظر إليه بالنظر إلى نظرية الفجوة الثقافية، أى بوصفة تعبيرًا عن عدم الكفاية التى من الطبيعى أن يعانى منها المجتمع الجديد. وأن المجتمع سوف يتجاوز تلقائيًا هذه الحالة على أية حال، من خلال عملية نضجه الطبيعية ؟ حيث لم يكن الأمر على هذا النحو كلية، إذ كان رفضه لأن يتبنى هذا الأسلوب متضمنًا فى جهده المقصود للتغلب على هذه المشكلة الآن، من خلال التطوير المتعمد للمؤسسات النقابية. وذلك يعنى ضمنيًا أن "فقر الأخلاق" يمكن تجاوزه فى الحاضر، ومن ثم فليست هناك حاجة فى الحقيقة للانتظار حتى يأتى المستقبل. وإذا كانت الحقيقة

تشـير إلى أنـه بينمـا لا يوجد شيء فى الحاضـر يحتم تبنى هذا العـلاج، فـإنه ليس هناك فى الحاضـر أيضـًا شيئًا يجـعل تبنى هذا العلاج مـستحيلاً. حيث لا تعتمد النتائج على تكشف المستقبل ونضجة فقط، ولكن أيضًا على الحاضر، وعلى القرارات التى يمكن أن تصدر فيه.

وعلى هذا النحو بدأ دوركيم يغلق نظرية الفجوة الثقافية من نهايتها. فلم يكن التـهـديد الصـادر عن الماضـى هو الأكثـر خطورة ولا التـهـديد الصـادر عن النقص الأسـاسـى فى الحـاضـر. إذ لم يكن دوركـيم فى حـاجـة لأن يلعن الماضـى، أو يـسـجـد متضرعًا للمستقبل، الذى لن تختلف الأمور كثيرًا فى إطاره. وبديلاً لذلك يرى دوركيم أن التهديد الفعلى للمجتمع تكمن جذوره فى نهم البشر. وسوف تظل هذه الحالة هى ذاتها بالنسبة لكل المجتمعات ولن تتغير فى المستقبل. ومن وجهة نظر إميل دوركيم، فإن الاشـتراكية لن تستطيع إحداث تغير رئيسى فى هذا الصدد. أعنى فى الطبيعة الأساسية للإنسان. فسوف يظل الإنسان أبدًا هو ذاته، وليس هناك فى الحقيقة أمل فى أن نتوقع تـغيرًا راديكاليًا يحـدث للمجتمع فى المسـتقبل. ولذلك ينبـغى أن نهتم بالحاضـر. حيث كان ذلك إلى حد كبير هو نفس المعنى الذى رآه ماكس فيـبر فى التصنيع الحديث باعتباره "بيروقراطيًا" فى طبيعته الأساسية، ثم تنبؤه المترتب على ذلك بأن الاشـتراكية لن تكون أقل بيروقراطية من الرأسمالية، ولذلك فليس هناك فى الحقيقة اختيار بين الاشتراكية والمجتمع الحالى.

وقد تبنت الاشتراكية والماركسية منظورًا زمنيًا موجهًا نحو المستقبل، حيث تبنتا تأكيدًا تاريخيًا وتطوريًا، من خلاله أكدت على أن المجتمع الحالى يمكن تجاوزه حتميًا بواسطة مجتمع آخر مختلف عنه جذريًا. وقد أجاب دوركيم على ذلك جدليًا ومـجيبًا بأن علم الاجـتمـاع مـازال بعيدًا عن النضج الذى يؤهلـه لرؤية المسـتقبل. وارتبـاطًا بجدله المضـاد للاشتراكية، نجد أن معارضته بالتحديد لوجهة النظر التطورية التى حـاولت التنبـؤ بالمستقبل قد تمت صيـاغتـها بصـورة أكثر وضـوحًا، إضـافـة إلى أن تأكيده المضـاد على أن علم الاجتماع يختص بما هو كائن أو ما كان، يعد تأكيدًا متقدمًا بصـورة لافتـه للنظر. وبينما رفـع كونت شـعـار "النظام والتقدم" فـإن دوركيم على النقيض شـعر بأنه مـدفوع لأن يضـع تأكيدًا أقل على "التقدم" مما فعل كونت،

ومن ثم فقد اتجه لاستثمار طاقاته بصورة كاملة فى تحليل "النظام". وبإيجاز، بدأ دوركيم فى بتر التوجه المستقبلى من الكونتية، خلال جدله ضد إدراك المستقبل كما تصورته الماركسية والاشتراكية. ومن ثم فقد بدأ دوركيم فى دعم علم الاجتماع بوصفه علمًا اجتماعيًا يدرس الحاضر المتزامن، وهو التوجه الذى بلغ أقصاه فى النزعة الوظيفية المعاصرة.

وفى الوقت الذى كان فيه دوركيم يختزل فى الكونتيه منظور التوجه نحو المستقبل، فإنه قد بدأ أيضًا فى تنقيح تصورها عن الماضى. وفى تمييزه بين شكلى المجتمع، التضامن العضوى والتضامن الآلى، فقد كان واضحًا أن الشكل الأول لدية يشير أساسًا إلى المجتمعات الصناعية الحديثة. حيث كان المقصود بالتمييز فى الحقيقة أن يكون من ناحية دفاعًا عن حالة الاستقرار الخاصة بهما، ومن ناحية أخرى أشار مجتمع "التضامن الآلى" إلى كل المجتمعات السابقة، أو على الأقل لمعظم تلك المجتمعات التى وجدت فى فترات واسعة من التاريخ. حيث يجمع مجتمع التضامن الآلى كل المجتمعات المتباعده من حيث المكان والمختلفة من حيث النمط كالاختلاف بين مجتمعات المرحلة الإقطاعية من ناحية وبين مجتمعات المرحلة القبلية من ناحية أخرى.

وقد كانت الثنائية بين مجتمعات التضامن العضوى والآلى فى الحقيقة تمييزًا بين "الآن" و"حينئذ" حيث تم فصل المجتمع الصناعى الحديث تصوريًا عن موضعه السابق فى التسلسل المتنوع للمجتمعات، وحيث أصبح المجتمع ينظر إليه على أنه موضع مرجعى أساسى، يمكن أن يمنح كل المجتمعات التى سبقته قيمتها وأهميتها. وأصبح الحاضر يشكل جزيرة خارج الزمن، ولم يعد يفكر فى الحاضر لأنه يحتوى على تطوراته وتسلسلاته الزمنية الملائمة، ولكن لأن هذا الماضى أصبح يعامل أساسًا بوصفه مقابلاً ملائمًا لما هو فى الحاضر أكثر من كونه يشكل تمهيدًا له. وبذلك أفسحت التطورية الطريق "للدراسات المقارنة" ولقد كان ذلك مماثلاً بطريقة ما، للدافع الكونتى لرؤية النمو التطورى للمجتمع ، بوصفه قد وصل أقصى ذروة له فى المجتمع الوضعى، ومع ذلك فقد كان إحساس النزعة الكونتية والوضعية الكلاسيكية بالبعد التاريخى قويًا، بل إنه – أى البعد التاريخى – قد ساعد فى الحقيقة على

ظهور مدارس جديدة للتصوير التاريخى Historiography، كما هى الحال بالنسبة لأوغسطين تييرى Augustin Thierry تلميذ سان سيمون. وإذا كانت الوضعية قد نظرت إلى الماضى أساساً على أنه يشكل تمهيداً للمجتمع الوضعى القادم، فإنها قد أصرت أيضاً على أن تكون منصفة له، وذلك عن طريق دراستها للعملية الزمنية - خطوة فخطوة، ومرحلة تلو أخرى- التى ظهرت الوضعية فى النهاية بواسطتها. ومع ذلك فقد كان الماضى بالنسبة لدوركيم ذا قيمة ضئيلة باستثناء قدرته - بالمقارنة - فى المساعدة على فهم الحاضر.

وقد كان لتحرك دوركيم بعيداً عن التطورية فى اتجاه الدراسات المقارنة ميزة عقلية هامة، فلم يعد من المهم أن يكون لمجتمع الماضى أى علاقة تاريخية معروفة بالحاضر، وبذلك فقد وسع هذا التحرك من نطاق المجتمع الذى يمكن أن يصبح موضعاً للاهتمام. وذلك يعنى أنه لم يعد ذا معنى أن يحدد علم الاجتماع ذاته بالخبرة الأوربية للمجتمع، أو حتى بخبرة الحضارات العظيمة للمجتمع، إذ أصبح بإمكان علم الاجتماع الآن أن يضمن المجتمعات القبلية ضمن معطياته المقارنة. وبتوسيع دوركيم لدراساته بحيث تشمل المجتمعات، فإننا نجده قد حقق تقدماً عقلياً أكثر أهمية مما حققة أوجست كونت. ومع ذلك فلم يحدث هذا التطور للاهتمام بالمجتمعات القبلية من فراغ اجتماعى، ولكنه كان متزامناً مع النشاط المتزايد للقوى الأوربية فى أفريقيا، وفى كل مكان، وتزامن أيضاً مع التطور الكبير لحركة الاستعمار Colonialization فى القرن التاسع عشر. وقد أسهمت هذه التطورات الخاصة بالاستعمار الأوربى للقارات الأخرى، وظهور علم الاجتماع لدوركيم فى قيام توجه غير تطورى، وقادر فى نفس الوقت على إدماج الدراسات القبلية ضمن نظامه - فى حدوث التحول الهام الذى حدث فى الأنثروبولوجيا وبخاصة الأنثربولوجيا الاجتماعية.

٢- تباين ردود الفعل الألمانية والفرنسية للمذهب النفعى :

أدت إسهامات إميل دوركيم إلى نقل مفهوم "المنفعة" - الذى بدأ الوضعيون فى توسيع نطاقه - إلى الوظيفية واستدماجه فى بنائها. ومن ثم فقد انتشر المفهوم

إلى الأنثروبولوجيا الإنجليزية حيث سعت النظرية الوظيفية التى ظهرت حينئذ لكى توضح أنه ينبغى فهم استمرار أو تغير أى من العادات أو النظم الاجتماعية بالنظر إلى نتائجها المستمرة بالنسبة للسلوك والنظم المحيطة. إذ يجب تفسيرها بالنظر إلى مكانتها وإسهاماتها فى المجتمع الأكبر التى تعد جزءًا منه. وبعبارة أخرى كانت "الوظيفية" هى أسلوب فضفاض ومراوغ للحديث عن منفعة كل المعتقدات والسلوكيات والعلاقات "الاجتماعية" (وليست الاقتصادية فقط).

ومن ثم فقد استند الإغراء الناجح للاتجاه الوظيفى، جزئيًا، على قدرته لأن يعكس بصورة ملائمة العواطف النفعية والعملية للبشر الذين نشئوا فى نطاق الثقافة المسيطرة للطبقة الوسطى، وهم البشر الذين نشئوا فى نطاق الثقافة المسيطرة للطبقة الوسطى، وهم البشر الذين شعروا أن البشر والأشياء ينبغى أن يستند شرعية وجودها بالنظر إلى نفعها المستمر. ويختلف الأمر على هذا النحو مع النزعة التقليدية **Traditionalism** ولا مبالاة الأرستقراطية، وبالمثل مع الانتقادات الاشتراكية للطبقة الوسطى التى تبارك الاستغلال المستند إلى القوة وليس إلى المنفعة، بذلك كانت الوظيفية الوسيولوجية ملائمة للطبقة الوسطى فى صراعها ضد الجماهير الجديدة، وضد الصفوات القديمة إذا دعت الحاجة إلى ذلك. حيث قام التنقيحيون **Revisionists** بتوسيع نطاق ملاءمة المذهب النفعى إلى حد كبير فى فرنسا.

ومع ذلك، فقد كانت الوظيفية غريبة بصورة واضحة عن بعض الثقافات مثل الثقافة الألمانية التى تميزت بالانتشار الشامل للنزعة الرومانسية، وأيضًا بإزدراء أصحاب المكانات العالية لثقافة الطبقة الوسطى: فقط رفض فيبر **Weber** الاتجاه الوظيفى مثلاً. وبذلك تميز علم الاجتماع الألمانى بجدل مضاد بصورة جذرية للنزعة النفعية، بدلاً من العمل على نشرها أو التسامى العقلى بها، وإذا كان علم الاجتماع الدينى لماكس فيبر قد بلغ أقصى ذروته عند نهاية القرن تقريبًا، فإننا نجده قد أكد على أهمية الأفكار بصورة عامة، والأخلاق الدينية بصورة خاصة بوصفها متغيرات مؤثرة على التطور الاجتماعى والسلوك الإنسانى. وبدلاً من الاهتمام بالفعل

الاجتماعى بالنظر إلى وظائفه أو نتائجه النافعة، حدث تأكيد على أن النتائج الاجتماعية هى نتيجة لجهود البشر للتكيف مع الأفكار والمثل، ومثلما فعلت الرومانسية تركز تأكيد ماكس فيبر على أهمية واستقبال الأفكار التى يلتزم بها البشر من داخلهم، وعلى الأسلوب الذى تتولى به هذه الأفكار تشكيل التاريخ. وفى هذا الإطار فقد كان موقف ماكس فيبر إلى حد كبير عبارة عن جدل مضاد للتصور الماركسى القائل بأن الأيديولوجيات هى عبارة عن "بناء فوقى" متكيف مع البناء التحتى الاقتصادى. إذ على نقيض ذلك برهن فيبر على أن النظام الاقتصادى لأوروبا الغربية، والنظام الرأسمالى ذاته، كانا من النتائج غير المتوقعة للالتزام بالأخلاق البروتستنتية.

وقد كان تقييم فيبر للأفكار النفعية التى تشكل ثقافة الطبقة الوسطى أكثر عدائية مما فعل دوركيم، ومع ذلك كان دوركيم بدوره أكثر نقدية من علماء الاجتماع الذين ظهروا خلال المرحلة الوضعية. لقد وافق كل من فيبر ودوركيم على أهمية القيم الأخلاقية فى إنتاج نتائج شاملة وغير مقصودة: إنتاج النظام الرأسمالى بالنسبة للأول، وإنتاج الانتحار بالنسبة للثانى. وكلاهما أكد بنفس القدر على أهمية العنصر اللاعقلانى عند البشر. ومع ذلك كانت هناك نطاقات هامة شهدت اختلاف وجهات نظرهما فيما يتعلق بالقيم الأخلاقية. فمن ناحية أكد دوركيم على القيم الأخلاقية بوصفها ذات وظيفة كابحة ومقيدة، حيث نظر إليها على أنها تحد من شهوات الإنسان، ومن ثم فهى تمنع الشرة **Insatiability** الأنومى. على خلاف ذلك، اتجه فيبر إلى التأكيد على الأهمية الدافعية والمنشطة للقيم الأخلاقية. فقد نظر إلى القيم على أنها ملهمة للنضال الإنسانى. بالنسبة لفيبر تعبر القيم عن العواطف وتلهبها بدلاً من كونها تقيد الشهوات.

وقد أكد دوركيم أيضًا على دور القيم الأخلاقية حينما تصبح مشتركة، لكونها مصدراً للتضامن الاجتماعى، وبخاصة التضامن "الآلى"؛ على خلاف ذلك رأى فيبر البشر مدفوعين إلى الصراع دفاعًا عن قيمهم المختلفة. لقد نظر دوركيم على هذا النحو إلى القيم الأخلاقية على أنها تحافظ على النمط **Pattern- Maintaining**، بوصفها القوى المؤسسة للتوازن الاجتماعى. على خلاف ذلك ركز فيبر على دور القيم

فى تمزيق التوازن والأنماط والحدود القائمة. حيث تعد القيم ذات أهمية بالنسبة لفيبر لكونها تزود حياة الفرد بالمعنى والهدف، فهى ذات أهمية أو دلالة إنسانية. غير أن أهميتها بالنسبة لدوركيم اجتماعية أساسًا، حيث تساهم القيم فى تضامن المجتمع، وتكامل الأفراد مع المجتمع.

ويكمن وراء اختلاف تناول دوركيم وفيبر للقيم اختلاف نقدهما للثقافة النفعية. لقد خشى دوركيم أن تطلق هذه الثقافة عنان الشهوات وتلهب البشر بشره الشهوات من أجل الامتلاك وتحقيق الشهوات المادية. وفى الواقع، رأى دوركيم فى النظام الصناعى نظامًا مولدًا للتمرد، ومؤديًا للفوضى، وبإيجاز، نظامًا يعمل على إضعاف النظام الاجتماعى. على خلاف ذلك كان اهتمام فيبر على النقيض تمامًا، فخوفه الأساسى لم يكن من الفوضى الاجتماعية، ولكن، من الانهيار، وعدم الحيوية، وعدم الإثارة، افتقاد المشاركة العاطفية. لقد سلم فيبر بوضوح بفعالية وإنتاجية المجتمع البيروقراطى الحديث، ولكنه خاف من كونه يتضمن الصياغة الروتينية للحياة، حيث يكيف البشر أنفسهم مع الآلة الاجتماعية، ومن ثم يصبحوا بلا حياة أو بشرًا ثانويين وتابعين لا لون لهم. لم يخف فيبر من تهديد النظام الاجتماعى، ولكنه خاف من الإبداع الناجح لنظام اجتماعى قوى يمكن أن يكون مستقلاً عن البشر: لقد كان فيبر، بإيجاز، مهتمًا بقضية الاغتراب الإنسانى فى مجتمع نفعى. وعلى النقيض من ذلك، نظر دوركيم إلى نفس خارجية واستقلالية الأبنية الاجتماعية بوصفها حالة صحية وسوية، نحتاج إليها لقهر البشر.

وقد تبنى دوركيم موقف المتسامى والمنقح للمذهب النفعى، حيث أصر على إبراز فائدة تقسيم العمل. إذ أكد أنه ليس مفيدًا فقط من الناحية الاقتصادية، كأسلوب لزيادة الإنتاج ، ولكن له فائدة أو وظيفة أخرى أكثر أهمية، أعنى تحقيق التضامن الاجتماعى، وبالتحديد التضامن العضوى. ويمكن لتقسيم العمل أن يحقق ذلك ليس من خلال تنظيم إشباعات البشر الأفراد فقط، ولكن بجعلهم يعتمدون كل على الآخر فى تحقيق إشباعاتهم، وأيضًا من خلال تطوير الإحساس المهذب بداخلهم بأنهم يعتمدون على الكل الاجتماعى. ومع ذلك فقد يقيد تقسيم العمل البشر. ففى ظل الظروف العادية يمكن أن يكون للثقافة النفعية الجديدة تأثيرًا رقيقًا وفعالاً عليهم.

غير أن التنظيمات الحديثة لتقسيم العمل - كما يضيف دوركيم - لم تصبح سوية بعد، ولكى تصبح سوية فإننا نحتاج إلى أخلاق جديدة تستطيع تقييد شهوات البشر، وتنظم تخصصاتهم المهنية وتربط بينها، وتجعل البشر يوافقون عن رغبة على الأدوار والمكافآت المتباينة. حيث تصبح الأخلاق المشتركة التى تستطيع تحقيق ذلك ضرورية لتضامن المجتمعات الحديثة، وذلك لأن القوة الأخلاقية هى القوة التى يوافق البشر عليها عن رغبة. وحينئذ فقد ركز دوركيم فى تناوله للأخلاق وبالمثل تقسيم العمل، فى الحقيقة على أهميتهما الوظيفية بوصفهما مفيدين وضروريين من أجل الحفاظ على المجتمع والنظام الاجتماعى.

فالأخلاق بالنسبة لدوركيم هى تلك التى تسهم فى تحقيق التضامن الاجتماعى أو أنها نافعة له. بذلك أدرك دوركيم الأخلاق بأسلوب يتلاءم مع العواطف النفعية فيما يتعلق بما هو مفيد. لقد كان الاهتمام أبعد ما يكون عن التأكيد على تحسينات الثقافة، الممتازة والمترفة وغير المفيدة فى نفس الوقت، بل كان التأكيد على الأخلاق لكونها أساسية للوجود الاجتماعى. وفى مقابل هؤلاء الذين يقولون "إنه لا شيء أكثر عملية من النظرية الخيرة Good theory" كان دوركيم يقول إنه لا شيء مفيد للمجتمع أكثر من الأخلاق ولذلك، ففيما يتعلق بحواره المضاد لما عدّه بحق النزعة النفعية السان سيمونية، فإننا نجد أن نقده ذاته كان مقيداً بأكثر العواطف النفعية شيوعاً فى الطبقة الوسطى. ولقد كان هذا التبرير الذى قدمه دوركيم للأخلاق بغيضاً بالنسبة لماكس فيبر، الذى رأى أن التبرير الأساسى للأخلاق يكمن فى المعنى التى تزود به الحياة بدلاً من النظر إليها على أنها مقيدة للمجتمع.

٣ - الاستمرار بين الوضعية والوظيفية :

تميل الوظيفية بالأساس نحو توضيح أن النظم والعلاقات والعادات الاجتماعية تستمر لأن لها وظيفة اجتماعية محددة، بمعنى إن نقول إن لها منفعة مستمرة، حتى ولو لم يعرف ذلك الذين يشاركون فى الوحدات الاجتماعية. إذ يؤكد الوظيفيون أنه إذا استمرت بعض الترتيبات الاجتماعية، فإن ذلك يحدث لأنها تيسر التبادلات التى

تستفيد منها كل الأطراف المشاركة فى التفاعل. وبرغم أن الوظيفيين قد فشلوا، فعلاً، فى الاهتمام بما يعده الماركسيون ذا أهمية، وهو الذى يتعلق بمدى التناسب بين ما يعطى وما يتم الحصول عليه فى المقابل. بإيجاز، تتجنب الوظيفية التعرض لقضية الاستغلال، الذى يعنى أن تعطى أقل مما تأخذ، وبدلاً من ذلك فقد أكدت الوظيفية ببساطة أن على الترتيبات الاجتماعية لكى تبقى، فإن عليها أن تساهم بقدر ما، وبطريقة ما فى تحقيق مجتمع الرفاهية. فهى ترى أن مهمة العالم الوظيفى، سواء كان عالمًا للاجتماع أو الأنثروبولوجيا، تتمثل فى أن يعمل ذكاءه لاكتشاف الأسلوب الذى يتحقق به ذلك. فقد كان الشعار الوظيفى الضمنى، الذى ينبغى التأكيد عليه، يتمثل فى أنه لكى تبقى فإن ذلك يعنى أن تظل مفيداً.

وعلى هذا النحو لعب الاتجاه الوظيفى دورًا فى الدفاع عن الترتيبات الاجتماعية القائمة استنادًا إلى أسس غير تقليدية ضد النقد القائل بأن هذه التنظيمات تستند إلى القوة والقهر. حيث توجد من وجهة النظر الوظيفية أخلاق متضمنة فى الموضوعات لكى تبرر وجودها: وهى أخلاق المنفعة. وقد سعت الوظيفية لتوضيح أنه حتى إذا كانت هناك بعض الترتيبات غير المفيدة اقتصاديًا، فإنها ينبغى أن تظل مفيدة من جوانب أخرى غير اقتصادية، أعنى أنها ينبغى أن تكون ذات أداء وظيفى اجتماعيًا. ولذلك فقد حاول الوظيفيون توضيح أن الترتيبات الاقتصادية الجديدة، مثل تقسيم العمل الدقيق، ليست ببساطة مفيدة بسبب عائدها لذات الفرد، ولكن لأن لها منفعة اجتماعية كذلك، أى من حيث كونها تساهم فى تحقيق التضامن الأساسى للمجتمع. وهو ما يعنى أن علم الاجتماع قد نقل معيار المنفعة الاجتماعية، أعنى المنفعة للمجتمع، من الوضعية إلى الوظيفية.

فإذا فشل الباحث فى تمييز النزعة النفعية بالمعنى الفلسفى عن النزعة النفعية بالمعنى الثقافى الشائع، فإنه سوف يعجز عن إدراك الاستمرار من الوضعية إلى الوظيفية. إذ تشير النزعة النفعية بالمعنى الثقافى الشائع، إلى ضرورة أن يكون السلوك المقصود نافعًا، وأن يسعى إراديًا وعقلانيًا فى مسارات الفعل التى تعظم النتائج المرغوبة، وهو ما يعد أحد نماذج النزعة النفعية، تلك التى يمكن أن نسميها

النزعة النفعية "التوقعية **anticipatory** أو العقلانية. غير أن هناك مع ذلك نوعًا آخر من النزعة النفعية الشائعة فى الطبقة المتوسطة، وهى النزعة النفعية "الارتجاعية **ret-roactive**" التى تقيم الترتيبات الاجتماعية بالنظر إلى نتائجها المستمرة، فهى على استعداد دائم للاعتقاد فى شرعية هذه الترتيبات حينما تكون نافعة، بدون الإصرار على ضرورة أن تكون هذه المنفعة محددة سلفًا. حيث كان ذلك واضحًا تمامًا فى الاقتصاد السياسى للقرن الثامن عشر، الذى أكد أن القرارات الفردية للسوق لها نتائج مفيدة بالنسبة للمجتمع ككل، ولو أنها لم تكن مقصودة، بمعنى أن "المضار الخاصة يمكن أن تكون منافع عامة". ومن ثم تتضمن النزعة النفعية بالمعنى الشائع، اهتمامًا بالحكم على الأفعال بالنظر إلى نتائجها النافعة، غير أنها لا تفترض عادة أن تكون هذه النتائج متوقعة قبل حدوثها.

لقد كانت المنفعة هى معيار التقييم فى كل من النزعة النفعية التوقعية أو الارتجاعية، حيث شكلت الأفكار المتعلقة بما هو نافع – وليست النظرية الفلسفية للنزعة النفعية – محور جدل البرجوازية ضد النزعة التقليدية للنظم القديمة، لقد ساعدت النزعة النفعية بالمعنى الشائع فى رسم خط فاصل بين العاطلين الطفيليين الذين ينتمون للنظام القديم، وبين الطبقة المتوسطة التى تعمل بجدية، والتى تعمل على إضفاء الشرعية على ادعاءاتها.

٤ – مشكلة الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع فى إنجلترا :

تحتاج الآراء التى قدمناها سابقًا إلى تأكيد علاقتها بخصوصيات العلم الاجتماعى الإنجليزى: حيث تم استيعاب الاتجاه الوظيفى بداية فى الأنثروبولوجيا الإنجليزية وليس فى علم الاجتماع؛ وفى الحقيقة، فإن إنجلترا قد أنشأت علم اجتماع مؤسس أكاديميًا فى وقت حديث للغاية. وقد يبدو غياب علم الاجتماع الوظيفى، وكذلك ضعف النشأة المؤسسية لعلم الاجتماع عمومًا موضوعًا محيرًا من وجهة نظرنا التى تؤكد على العلاقة بين علم الاجتماع الوظيفى والمذهب النفعى. حيث تعد النزعة النفعية إحدى الملامح المميزة للتطورات العقلية للطبقة المتوسطة فى بريطانيا. وذلك يدفعنا إلى

محاولة التعرف على سبب وجود أنثروبولوجيا وظيفية فى بريطانيا بينما لا يوجد علم اجتماع وظيفى، حيث يحتاج ذلك إلى تفسير محدد ومتسق، يحدد لماذا غاب علم اجتماع وظيفى فى بريطانيا، بينما وجد علم اجتماع وظيفى فى مكان آخر. وذلك يعنى ضرورة أن يهتم التفسير بسبب وجود علم الاجتماع الوظيفى فى بعض الحالات، وبالمثل سبب غيابه فى حالات أخرى.

وفى هذا الإطار تعتبر أفكار بيرى أندرسون Perry Anderson حول هذه القضية ذات قيمة ودلالة. فقد افترض أن الطبقة المتوسطة الإنجليزية، التى أضيرت بسبب الثورة الفرنسية، والتى خافت من حركة الطبقة العاملة الوليدة، قد ربطت نفسها بالأرستقراطية الإنجليزية[11]. وبدلاً من مصارعة هيمنة الطبقة الأرستقراطية، فقد تداخلت الطبقة المتوسطة معها لكى تشكل طبقة حاكمة مركبة. وبذلك بقيت الثقافة البريطانية تحت التأثير الأرستقراطى. وبذلك لم تصبح النزعة النفعية للطبقة المتوسطة أبداً هى التأثير الثقافى المسيطر. "فقد كانت الأيديولوجيا المسيطرة فى هذا المجتمع إلى حد كبير خليطًا متدرجًا من حيث تأكيده وعمقه، يتشكل من النزعة التقليدية للأرستقراطية، والنزعة الإمبيريقية، ويسجل فى ذات الوقت تاريخ الطبقة الزراعية المسيطرة"[12].

بإيجاز، تولت الأرستقراطية الإنجليزية رعاية ثقافة تتناقض مع التبرير الذى طرحته لمكانتها المتميزة، وهو التبرير الذى ترجع جذوره إلى المنفعة. ذلك يعنى أن مكانة الأرستقراطية الإنجليزية لم تستند أساسًا إلى نفعها بالنسبة للمجتمع أو الطبقات الاجتماعية الأخرى، أو إلى الوظائف الاجتماعية التى تؤديها. (الأمر الذى دفع إدوارد شيلز E.A. Shils أحد علماء الاجتماع الأمريكيين لتقديم هذه الرؤية فيما يتعلق بالملكية الإنجليزية). وارتباطًا بذلك لم تعتقد الأرستقراطية الإنجليزية، مثل كل الأرستقراطيات الأخرى، أن مكانتها الاجتماعية يمكن تبريرها بالعمل الشاق أو الاجتهاد، أو الإنجاز المتخصص، ولكن بثقافتها وانتسابها إلى النبالة العريقة، وسموها الموروث الذى يمنحها إحساسًا بالثقة فى تفوقها "الطبيعى". حيث يعتقد أن تفوق الأرستقراطية وامتيازاتها مشتق من طبيعة التاريخ الذى صنعته، ومن ثم فقد يدمر علم الاجتماع الذى تشرب بعواطف الطبقة المتوسطة الخاصة بالمنفعة والشرعية هذه الأرستقراطية بدلاً من أن

يدعمها، مثلما كان واضحاً بصورة كاملة من قصة سان سيمون الساخرة حول الموت المفاجئ للبلاط الفرنسي.

بذلك قد يصبح علم الاجتماع الوظيفي على تناقض مع الأساليب التقليدية الخاصة بدعم شرعية الأرستقراطية الإنجليزية. وقد يصبح أيضًا غير جذاب للطبقة المتوسطة الإنجليزية، أو على الأقل لأعلى الطبقة المتوسطة، التي أدمجت نفسها مع هذه الأرستقراطية، حيث باعت نفسها وتزاوجت مع أسلوب الحياة الأرستقراطي، ومن ثم فقد وافقت على "الارتباطات" المتعلقة بالنسب العائلي بوصفه أساسًا للشرعية، وبصورة عامة، فقد وضعت هذه الطبقة نفسها في نطاق هيمنة الثقافة الأرستقراطية.

وإذا كانت هذه الحقيقة قد فسرت غياب علم الاجتماع الوظيفي عن بريطانيا العظمى، إلا أنها مازالت عاجزة عن توضيح عدم وجود علم اجتماع قوى أكاديميًا في بريطانيا. ويفترض بيرى أندرسون أن ذلك يرجع إلى غياب الفكر الماركسي القوى عن بريطانيا، حيث قال" لم تظهر الاشتراكية في إنجلترا بوصفها التهديد السياسي القوى الذي كان له تأثيره الكبير على مولد علم الاجتماع (أعنى علم الاجتماع الكلاسيكي) في القارة الأوروبية... ومن ثم لم تتحرك الطبقة المسيطرة في إنجلترا بواسطة خطر الاشتراكية لإنتاج فكر مضاد له طابع كلي وشامل"(١٢).

ولكي ألخص ذلك بالنظر إلى صياغاتي السابقة، فإنني أؤكد: أن علم الاجتماع الوظيفي يعد النظرية الاجتماعية التي تتسق وحاجة الطبقة المتوسطة لتبرير أيديولوجي لشرعيتها الاجتماعية، كذلك يتسق مع دافع هذه الطبقة للحفاظ على هويتها الاجتماعية متميزة عن الهوية الأرستقراطية ذات الأساس الراسخ، على الأقل حيثما وجدت هذه الأرستقراطية، ومن ثم فإن علم الاجتماع الوظيفي قد لا يتلاءم مع الطبقة المتوسطة - كالطبقة المتوسطة البريطانية - التي لكونها قد امتزجت بالطبقة الأرستقراطية، ومن ثم فقد خضعت لهيمنتها الثقافية، ولذلك فهي لا تحتاج إلى تبرير أيديولوجي متميز لشرعيتها، مادامت قد اختارت الشرعية الأرستقراطية. وذلك لأنها أبعد ما تكون عن الحاجة للحفاظ على هوية اجتماعية مستقلة خاصة بها، لكونها ترغب في الامتزاج بالأرستقراطية. وارتباطًا بذلك، نجد أن التأثير الداخلي للطبقة المتوسطة الإنجليزية

وشرعيتها – خلال الفترة الكلاسيكية – لم يتهدد من أسفل بواسطة الاشتراكية الثورية القوية أو بالماركسية المنظمة التى قد تدفعها لصياغة دفاع نظرى منظم عن ذاتها وعن مجتمعها.

٥ – الاتجاه الوظيفى فى الأنثروبولوجيا الإنجليزية :

لقى الدور الأساسى الذى اتجه الاتجاه الوظيفى لآدائه فى الأنثروبولوجيا الإنجليزية قبولاً فى هذه الظروف الاجتماعية، وذلك لأن الاهتمام الأساسى للأنثروبولوجيا لم يكن يدور حول الحياة الداخلية للمجتمع الإنجليزى، ولكنه انصب بالأساس على مستعمراتها التى تقع فى مكان آخر. وفى هذا الإطار بقيت الأنثروبولوجيا الوظيفية فى نطاق التيار الفكرى الذى أسسته التطورية الإنجليزية الأولى "فإذا تحدثنا بصورة شاملة، فسوف نجد أنه من الثابت أن كل المنظرين الاجتماعيين التطوريين قد أدركوا الوظائف الاجتماعية لكل الممارسات اللاعقلانية **irra-tional** أو المنافية للعقل **absurd** أو الغيبية، حيث أكدوا أنها خاصة بالشعوب الأخرى، وإنها على الأقل مجرد ممارسات انتقالية أو عابرة، إذا كانت قائمة فى مجتمعهم"(١٤).

لقد تجسدت الأنثروبولوجيا التطورية الإنجليزية إلى حد كبير من خلال الفهم المكتبى المستند إلى المصادر الثانوية التى قدمها المؤرخون، والرحالة ورجال الإدارة فى المستعمرات، وإنها – أى الأنثروبولوجيا – قد افتقدت التمويل اللازم للبحث الميدانى أو لدعم الباحث. وكما كتب هكسلى **Huxley** إلى هادون **A.C. Haddon** فى الثمانينيات من القرن التاسع عشر "أنا لا أجد طريقاً أستطيع أن أحصل فيه على الخبز، من خلال العمل فى الأنثروبولوجيا ناهيك عن الزبد"(١٥).

لقد تشكلت الأنثروبولوجيا التطورية فى فترة السيطرة الإنجليزية، خلال مرحلة توحيد الإمبراطورية. ومن ثم فقد أبدع هذه الأنثروبولوجيا مجتمع كان جزءاً كبيراً من العالم يشكل نطاق سيطرته، ومصدر قوة عمله، ونطاق أسواقه التى يحميها. بإيجاز قامت الأنثروبولوجيا التطورية فى عالم الطبقة المتوسطة الصاعدة والواثقة من نفسها،

والتى كانت لها توقعاتها القوية. وبرغم أن الاتجاه الوظيفى قد ظهر فى أعقاب الحرب العالمية الأولى، بمعنى أنه قد ظهر فى مواجهة خلفية من التحدى المصحوب بالعنف المضاد للإمبراطورية والسيطرة الإنجليزية، أى ظهر الاتجاه الوظيفى، حينما لم يعد السبق الإنجليزى موضع تسليم بلا منازع، وحينما لم يعد الإنجليز يشعرون بثقة أن مجتمعهم يمثل ذروة العملية التطورية، والتى من خلالها قد ينظرون برقة إلى من هم أسفل، حيث الشعوب "الأدنى". لقد كان هناك شعور سائد فى أعقاب الحرب العالمية الأولى بأن المستقبل الإنجليزى أصبح موضع شك، وأنه ليس من المتوقع إنقاذه. وفى هذا السياق، لم يكن من المتوقع الانسحاب الحتمى من المستعمرات المتخلفة فى تطورها العام نحو المستقبل، بل كانت المهمة حينئذ، هى الاستمرار فى هذه المستعمرات، التى يجب أن تبقى تحت السيطرة. لقد أسلم التوقع المتفائل فى التقدم الطريق إلى الاهتمام بمشكلة النظام الصعبة.

وفضلاً عن ذلك، فإذا لم يكن من المؤكد النظر إلى الممارسات المنافية للعقل داخل المجتمع الإنجليزى المعاصر بوصفها عيوبًا عارضة ويمكن تجاوزها بسهولة من خلال التقدم المستمر، فكيف يمكن النظر إليها من خلال رؤية سعيدة؟ على ذلك أجاب الاتجاه الوظيفى من خلال تأكيده على أن هذه الممارسات ليست منافية للعقل كلية، ولكنها لها فى الحقيقة فائدة خافية، وهى فى أعماقها ذات أداء وظيفى Functional . وبذلك ظهر الاتجاه الوظيفى فى أوروبا حيث كان هناك إحساس بعدم استقرار المجتمع، وخوف من أن يؤدى العبث بالأوضاع القائمة إلى نتائج خطيرة ومتشعبة. ومن ثم فقد أكد مالينوفسكى B.Malinowski فى إحدى مقالاته الأولى أن الثقافة تعد كلاً متكاملاً يتكون من أجزاء متساندة، فإذا لمست أى من هذه الأجزاء، حسبما يؤكد - فسوف يكون هناك خطر الانهيار العام(١٦). وعلى هذا النحو ينتمى ظهور الاتجاه الوظيفى، وبخاصة فى الأنثروبولوجيا إلى تغير بناء العواطف الذى أصبح منتشرًا فى أوروبا.

لقد كان رادكليف براون A. R. Radcliffe - Brown وبرنسلاو مالينوفسكى هما أهم عالمين أنثروبولوجيين تحركًا فى اتجاه الأنثروبولوجيا الوظيفية الكاملة. وقد تأثر كل منهما بإسهامات إميل دوركيم، ولو أن ذلك تم بطريقة مختلفة. فقد كان تطوير رادكليف براون للأنثروبولوجيا الوظيفية مشابها تمامًا لإسهامات دوركيم. حيث ركز، كما فعل

دوركيم، على مشكلة النظام الاجتماعى فى المجتمعات البدائية. إذ كان من الصعب وجود نظام فى المجتمع البدائى لم ينظر إليه رادكليف براون بالنظر إلى فائدته بالنسبة للتضامن الاجتماعى، سواء كان هذا النظام يتعلق بالرقص أو بالحصول على الطعام.

ومع ذلك، فقد دخل مالينوفسكى فيما يتعلق بهذا الجانب فى جدل دائم ضد دوركيم، وبخاصة بسبب ميل دوركيم لتشيئ المجتمع ومنحه روحًا. حيث سعى مالينوفسكى فى مواجهة ذلك لكى يربط النظم الاجتماعية بالحاجات البشرية التى نظر إليها على أنها تشكل البؤرة التى تنمو حولها النظم الاجتماعية. لقد كان ميل مالينوفسكى الإرجاعى **reductionistic** للكشف عن جذور النظم الاجتماعية فى الحاجات المشتركة بين البشر، هو الذى جعله بالتحديد أكثر قربًا من الإنجليز، وذلك لأن هذا الميل يعكس التراث الدائم للنزعة الفردية والنزعة الإمبيريقية الإنجليزية، حيث كان هذا الميل فى الحقيقة أكثر اتساقًا مع التصور التطورى لهربرت سبنسر، الذى أكد "أن كل ظاهرة تظهر بين تجمع من البشر لها جذورها فى أى من خواص الإنسان ذاته"(١٧).

ومع ذلك، فبرغم الطابع الفردى لآراء مالينوفسكى، يوجد أثر لتأثير ماركسى عليها كذلك. فإذا نزعنا الميل الإرجاعى لمالينوفسكى، فإننا سوف نجد تصويره لتجذر النظم الاجتماعية فى الحاجات العامة للفرد يعكس اهتمام ماركسى بخصائص "الكائنات البشرية" بوصفها محور التطور الاجتماعى. وتوجد مواضع أخرى، تبدو فيها بوضوح استعارة مالينوفسكى من ماركس، برغم اعترافه الواضح بذلك. وعلى سبيل المثال، أكد مالينوفسكى على أن السحر الأسود **Black Magic** يعتبر وسيلة للضبط الاجتماعى فى متناول أصحاب السلطة والثروة فى المجتمعات البدائية، وليس من الشائع أن يمتلكها الجميع.

كما أصر مالينوفسكى على أن "عقدة أوديب **Oedipal Complax** ليست شاملة، وأكد على أن الشكل الذى تتخذه فى جزر التروبرياند – حيث يشعر الطفل بالعدائية نحو خاله وليس نحو أبيه – يعزى إلى قوة الخال والسلطة القهرية التى يمارسها عليه ولقد جادل مالينوفسكى أيضًا ضد وجهة نظر دوركيم فيما يتعلق بمصدر التضامن

الاجتماعى، مؤكدًا أنه حتى فى المجتمعات البدائية، فإن هذا التضامن لا يعزى إلى "الخوف" الذى ينظر من خلاله إلى "الضمير الجمعى Collective Conscience" للجماعة، ولكنه يعزى بدلاً من ذلك إلى الأنماط الواقعية للتبادل، والتى من خلالها يتبادل أعضاء الجماعة الإشباعات Gratifications . وعلى نفس النمط، حينما سعى مالينوفسكى لتفسير الأسلوب الذى يتم بواسطته فعلاً دعم وتنشيط المعايير البدائية، لاحظ أن ذلك ليس عملية أوتوماتيكية: حيث لا تستدعى الجماعة ككل عدائيتها الجمعية ضد ذلك الذى انتهك معتقداتها الأخلاقية، بل إننا نجد أن رد الفعل يكون عادة من خلال بعض الأفراد أصحاب المصالح المكتسبة الذين عانوا بصورة شخصية ومباشرة نتيجة لسلوك المجرم.

وقد بلغ الاختلاف أقصاه بين مالينوفسكى الذى تأثر بالقوة بالماركسية، وبين رادكليف براون الدوركيمى الأرثوذكسى، من خلال اقتراباتهما من السحر. فقد لاحظ مالينوفسكى أن البشر الذين درسهم، وهم سكان جزر التروبرياند، يميلون إلى استخدام السحر بدرجة أكثر حينما يذهبون إلى رحلات الصيد البحرية العميقة التى تنطوى على قدر من المخاطر، بدرجة أكثر من رحلات الصيد فى مياه البحيرة الأكثر أمنا. واستنتج من ذلك أن السحر يؤدى وظيفته فى تقليل مظاهر القلق العميقة التى تنتج عن الصيد فى البحار العميقة، وأن هذا السحر كان أقل استخدامًا فى صيد البحيرات ذات المياه الضحلة، لأن الموقف فيها كان بالإمكان السيطرة عليه - وقد أكد مالينوفسكى أن السحر بصورة عامة يلعب دوره فى تخفيض مظاهر القلق فى المواقف التى لا يمكن السيطرة عليها تكنولوجيًا. وبذلك فهو يساعد البشر على أداء واجباتهم. على النقيض من ذلك، نجد أن رادكليف براون يركز على الممارسات السحرية المحيطة بميلاد الطفل وسلوك العائلة، واستنتج من ذلك أن السحر لا يقلل التوترات بل يرفع من مستواها فى الواقع، ومن ثم فهو يمجد Solamnizad الأنشطة التى يرتبط بها. بالنسبة لمالينوفسكى يؤدى السحر وظيفته، حينئذ، لكى ييسر للبشر السعى لإنجاز مهامهم وأداء أعمالهم، أما بالنسبة لرادكليف براون، الذى يرى بروح دوركيمية واضحة، أن السحر يؤدى وظيفته من خلال تزويد بعض الأنشطة ببعض عواطف التمجيد والخوف awe والتواضع humility والتواصل الطقوسى بالعواطف أو الروح العليا التى يخلعها المجتمع على النشاط.

ومع ذلك فقد اتفق كل من مالينوفسكى ورادكليف براون على رؤية مضادة للتطورية. حيث أكدوا أنه ينبغى تفسير السلوك أو العادة أو المعتقد بالنظر إلى وظائفه الحالية والمستمرة فى المجتمع المحيط بها. فلم يعد هناك شئ فى الواقع يمكن النظر إليه بوصفه "بقايا قديمة"، بمعنى أن نقول إنه لا يمكن فهم شىء بوصفه بقايا كانت مفيدة ذات يوم ولم تعد نافعة الآن. ولم يعد مفيداً لعالم الأنثروبولوجيا أن ينظر إلى الماضى لكى يفهم الحاضر. ولم يعد مفروضاً عليه أن يعيد بناء المراحل الظنية المشكوك فيها. حيث يستطيع أن يضع ويفسر الموضوعات التى مازلنا نلاحظها حالياً لكى يفهم حالتها الحاضرة. بإيجاز لقد وجه كلاً من مالينوفسكى ورادكليف براون ضربة قاضية للنظرية الوضعية فى الفجوة الثقافية.

ويعد كلاً من مالينوفسكى ورادكليف براون جسر العبور بين دوركيم والاتجاه الوظيفى السوسيولوجى الحديث. وبرغم أن الوظيفيين المعاصرين قد سعوا إلى تنقية اتجاههم من "الافتراضات غير الضرورية "التى نسبوها إلى هذين العالمين الأنثروبولوجيين، فإننا بدورنا لا نستطيع المبالغة فى تأثيرهم المتفق عليه. من ناحية لأن الاتجاه الوظيفى الأنثروبولوجى قد عزز بقوة التوجه المقارن والمضاد للاتجاه التطورى، وهو التوجه الذى بدأ يظهر فى إسهامات دوركيم، حيث تأثر الوظيفيون السوسيولوجيون المحدثون بعمق بجدل علماء الأنثروبولوجيا ضد النزعة التطورية، وبخاصة حيثما تطابقت مع قوى مماثلة تواجدت فى فكرهم السوسيولوجى. ومن ثم فقد ظهر الاتجاه الوظيفى السوسيولوجى الحديث فى الفترة الرابعة خالياً من أى اهتمامات تاريخية محددة، وغير مهتم كذلك بتأمل المستقبل، ويشكل جزءاً لا يتجزأ من حاضر لا زمانى.

ولأن الاتجاه الوظيفى السوسيولوجى قد اختار موقف الوظيفية الأنثروبولوجية اللاتاريخى، التى لم يكن أمامها اختيار آخر، لكونها قد درست مجتمعات بلا تاريخ موثق، فإنه – أى الاتجاه الوظيفى السوسيولوجى – قد قطع الصلة كلية بالاتجاه التطورى، حتى أنه تبنى هذه النظرة كذلك بالنسبة للمجتمعات التى تعرف القراءة والكتابة **Literate**، تلك التى يوجد لديها توثيقًا تاريخيًا كاملاً. ولأن الاتجاه الوظيفى السوسيولوجى قد تأثر باعتماد الأنثروبولوجيا الاجتماعية على المناهج المباشرة لملاحظة

العمليات الاجتماعية المستمرة، فإننا نجدهم - أى الوظيفيين السوسيولوجيين - قد اتجهوا إلى قصر جهودهم على ما يمكن ملاحظته مباشرة. ومع ذلك فقد كانوا عاجزين عن إنجاز ما استطاع كثير من الأنثروبولوجيين تحقيقه، أى دراسة مجتمعات كاملة منظوراً إليها بوصفها تشكل كلا. لقد كان من الممكن بالنسبة لعلماء الأنثروبولوجيا أن ينجزوا ذلك، برغم اعتمادهم فقط على الملاحظة التفصيلية المباشرة، وذلك لأن المجتمعات التى درسوها لم تكن فى الغالب أكثر من عدة مئات من البشر. غير أن الالتزام بمثل هذه المناهج، وفى نفس الوقت تجنب التعمق التاريخى، جعل علماء الاجتماع يدركون أنه من الصعب بصورة متزايدة دراسة المجتمعات ككل.

وفضلاً عن ذلك، فقد بحث علماء الأنثروبولوجية الوظيفيين بصورة عامة، مجتمعات لم تطور بعد سياسة حديثة. ولذلك فإنه إذا كان دوركيم قد بدأ فى الواقع وكأنه يطهر الاتجاه الوظيفى من المؤثرات الدينية، فقد بدأ علماء الأنثروبولوجيا وكأنهم ينظفونه من أية دلالة أو أهمية سياسية. ومن ثم فلم يصبح الاتجاه الوظيفى علمانياً فقط، بل أصبح كذلك على حافة أن يكون غير مؤذ أو غير ضار من الناحية السياسية(*). بالطبع لا يستطيع الباحث أن يستفيد من خبرة دراسة المجتمعات البدائية فى دراسة المشكلات أو القضايا الحديثة، كقضية نشأة الاشتراكية الحديثة، أو التصنيع أو الصراع الطبقى. ومع ذلك كانت هناك قضايا أخرى ذات أهمية معاصرة كان ينبغى أن يدرسها علماء الأنثروبولوجيا، إذا كان لديهم الاستعداد لفعل ذلك. فقد اختاروا أن يتجاهلوا مثل هذه القضايا الأخرى، بما فيها قبل كل شىء قضايا الاستعمار، والظروف الكائنة وراء نضال السكان الوطنيين من أجل الحصول على الاستقلال القومى.

(*) ذلك يعكس نظرة تحاول أن تخلع على الاتجاه الوظيفى طابعاً استاتيكيًا محافظًا، استناداً إلى أن هذا الاتجاه قد صور الأوضاع الثابتة والمستقرة للمجتمعات البدائية. فنقل استقرار التفاعل فى إطارها إلى مقولاته. بينما تؤكد الرؤية الموضوعية على ضرورة النظر إلى الاتجاه الوظيفى بوصفه يشكل مدخلاً منهجيًا لدراسة المجتمع، ومن ثم فمن الممكن أن يلعب دوراً نقديًا إذا انطلق من أيديولوجيا راديكالية، كما أنه من الممكن أن يلعب دوراً محافظًا إذا أكد على الاستقرار والتوازن والتكامل فى حالة انطلاقه من أيديولوجيا محافظة. فهو حسبما يذهب عالم الاجتماع روبرت ميرتون كالقنينة التى يمكن أن يوضع فيها السم كما يمكن أن يوضع فيها العسل. "المترجم"

ولا يمكن أن نعزى نفورهم من تناول هذه القضايا إلى غياب الفرصة الملائمة، بل يمكن نسبة ذلك الأمر إلى أن هذه الأنثروبولوجيا كانت تعمل من داخل سياق النزعة الاستعمارية Imperialism والسيطرة على المستعمرات Colonialism اللتان كانتا تخضعان حينئذ لضغوط متزايدة.

وبعيداً عن الأهداف العقلية للأنثروبولوجيا، فإن مهمتها المجتمعية الثانوية تمثلت فى تيسير إدارة الشعوب القبلية، حيث كانت أساليبها مختلفة جذريًا عن أساليب المديرين الإنجليز ومتعلقة بهم بصورة غير مألوفة. وعلى هذا النحو عاشت الأنثروبولوجيا الوظيفية حالة شبيهة بالحياة المزدوجة. فإذا كان علماء الأنثروبولوجيا قد لعبوا دوراً فى خدمة الاستعمار الإنجليزى، فإنهم قد نظروا إلى أنفسهم فى الغالب بوصفهم أصحاب الحماية الأبوية للثقافة والنظم القبلية الداخلية. فقد سعوا دائمًا للدفاع عن النظم المحلية ضد الإدانة الأخلاقية والنفعية السياسية للإدارة الإنجليزية. وفى نطاق هذا المزاج دافع مالينوفسكى مثلاً عن السحر الأسود الذى ينتشر بين سكان جزر التروبرياند، حيث نظر إليه بوصفه الوسيلة المحلية للضبط الاجتماعى، وهو بهذه الصفة لا ينبغى أن يهاجم من قبل الإدارة الإنجليزية انطلاقًا من حماس أخلاقى.

وقد استند الاتجاه الوظيفى الأنثروبولوجى إلى دراسة الثقافات المسيطرة، التى مازال الكثير منها بعيداً عن حالة الاستقلال القومى والتصنيع، وهو الهدف الذى لا ترغب الإدارة الاستعمارية أن تقترب المستعمرات منه. إذ لم تكن مهمة الإدارة الاستعمارية تيسير حدوث التغير بل الحفاظ على الأوضاع مستقرة ومنظمة كما هى. لقد كانوا يرغبون فى تحقيق ذلك بأقل استثمارات ممكنة من قبل جهاز الدولة، وبأقل تكلفة سياسية وإدارية ممكنة كذلك. ومع ذلك فلا ينبغى أن تخسر هذه المستعمرات. ومن ثم فقد رغبت الإدارة الإنجليزية حينئذ فى التأكيد على النسق الاجتماعى الأهلى المنظم والمحافظ على بقاء ذاته ورحبت به. ولذلك كان الاتجاه الوظيفى الأنثروبولوجى، الذى كان مهتمًا بهذه القضايا، اتجاهًا مناسبًا وله أهميته.

ومع ذلك، فبينما أرادت الإدارة الاستعمارية وعلماء الأنثروبولوجيا بصورة مشتركة أن تبقى هذه الثقافات كما هى، فإن الإدارة الاستعمارية طلبت من الأهالى أن

يدفعوا الضرائب، وأن يكونوا متيسرين كقوة عمل. وتعتبر هذه السياسات بالطبع ذات طبيعة متناقضة، وذلك لأن اتصال الأهالى بالتكنولوجيا والقيم الإنجليزية سوف يجلب التغير حتمًا. وفى هذا الإطار فقد اهتمت الأنثروبولوجيا الوظيفية فى البداية اهتمامًا محدودًا بالعلاقات بين القوى الاستعمارية والمجتمع المحلى المستعمر.

وحينما فعلوا ذلك، فقد نظروا إليه عمومًا بوصفه شكلاً من أشكال "الاتصال الثقافى" منظورًا إليه من خلال تأثيره الذى يعمل على تفكيك المجتمع المحلى. فلم ينظر الاتجاه الوظيفى الأنثروبولوجى إلى المجتمعات المحلية المستعمرة على أنها تخضع لعملية من التطور التى يحكمها القانون، كما نظر الوضعيون السوسيولوجيون الأول مثلاً إلى فرنسا فى القرن التاسع عشر. حيث نجدهم – أى الأنثروبولوجيين الوظيفيين – لم يوافقوا على أنه من المسلم به أن يكون مقدرًا على هذه الثقافات أن تدخل مرحلة التصنيع أو أن تحصل على الاستقلال. لقد نصحوا فى الغالب بقدر من التسامح مع النظم المحلية وسعوا للحفاظ عليها، فى بعض الأحيان بسبب دوافع رومانسية، وفى بعض الأحيان الأخرى، كان ذلك فى الواقع، بسبب دوافع إنسانية.

وبرغم أن الاتجاه الوظيفى الأنثروبولوجى كان ينتقد فى بعض الأحيان الممارسات الإنجليزية تجاه النظم المحلية. فقد كان هذا النقد نقدًا هامشيًا، نادرًا ما يعترض على السيطرة الأوروبية فى ذاتها، ولكنه كان يسعى لأن يجعل هذه السيطرة تتم وفق معلومات أفضل، وأن تكون هذه السيطرة أكثر تقييدًا. وبالتالى فقد كان من النادر أن يتبنى اتجاهًا نقديًا نحو النظم المحلية التقليدية. وبدلاً من ذلك فقد دافع الاتجاه الوظيفى الأنثروبولوجى عنها عمومًا بأساليب رومانسية. وقد كان موقفه الأساسى نحو كل من المجتمعات الأوروبية والمحلية المستعمرة منسجمًا مع الحفاظ على بقاء السيطرة الأوروبية بالأساس، ومع منع التصنيع والاستقلال السياسى عن المناطق المستعمرة، وقد كان منسجمًا مع السياسات الأساسية للنزعة الاستعمارية. ففى حين أدرك بعض علماء الأنثروبولوجيا الوظيفية أن من مهامهم المجتمعية أن يعلموا الإدارة الاستعمارية، فإن أحدًا منهم لم يفكر أن من واجبة تعليم الثوار المحليين فى هذه المستعمرات.

ولفهم الأنثروبولوجيا الإنجليزية، فإنه من الحيوى أن نفهم الصورة الذاتية للإنسان المهذب، تلك الصورة التى كانت لدى باحثيها أو أنصارها فى الإدارة الاستعمارية. وكما يلاحظ دونكان ماكرى **Duncan Macrae** . "حيث للرئيس... هيبة، ترتبط بالإدارة الاستعمارية - التى تعد تقليدياً مهنة الرجال المهذبين... [١٨]. ولأن مالينوفسكى كان سليل الأرستقراطية البولندية، فإنه لم يواجه فى المجتمع الإنجليزى ما يعوقه مهنياً أو يقف فى طريقه، ولذلك فإننا نجد فى الحقيقة أن آراء مالينوفسكى تستند فى الغالب إلى افتراضات مناسبة للأرستقراطية: فقد نظر إلى هؤلاء الذين يرغبون فى وضع حد للامتثال بين الشعوب البدائية المستعمرة، إلى حد ما بنفس نظرة الأرستقراطية الإنجليزية التى تتريض بصيد الثعالب إلى هؤلاء الذين يرغبون فى وضع نهاية لرياضتهم. لقد كان لديه فهم أرستقراطى للقيمة العملية للدين فى الحفاظ على بقاء النظام الاجتماعى، كما كان لديه أيضاً إحساس بوركى **Burkean** بحكمه التقاليد. فقد حذر "أنك إذا حطمت التقاليد، فإنك سوف تحرم المجتمع بوصفه كائنا عضوياً من درعه الذى يحميه، ومن ثم تلقى به حتمياً إلى عملية الانقراض"(*).

وعلى هذا النمو ارتبطت الافتراضات الأرستقراطية لديه بنظرة إلى المجتمع بوصفه كائنا عضوياً يرتبط ببعضه بواسطة المنافع أو الوظائف التى يؤديها كل جزء للأجزاء الأخرى. لقد عبأ **mobilized** مالينوفسكى فى الواقع الافتراضات البرجوازية التقليدية المتعلقة بالمنفعة لكى يدافع بها عن المجتمع المحلى المستعمر ضد النقد المنطلق من الأخلاق الحقيقية للطبقة المتوسطة، الذى قال فيها "إنها تشكل عقل الطبقة المتوسطة المحدود، الذى تقيده التقاليد". حيث يوجد كما كان دائماً داخل مالينوفسكى صوت

(*) البوركية نسبة إلى إدموند بورك Edmond Burke المفكر الذى هاجم الثورة الفرنسية لاطاحتها بالنظام الملكى. حيث كان من المفكرين الذين رفضوا واقعة الثورة بوصفها تتضمن تغيراً راديكالياً يمزق النسيج الاجتماعى بلا رحمة. ومن ثم فهو ينتسب إلى مجموعة المفكرين المحافظين الداعين للمحافظة على النظام القائم، فهو الذى قال من الذى فوض الثوار للإطاحة بالنظام القائم، وإذا كانت أجيال الحاضر قد فوضتهم فى ذلك، فهل فوضتهم أجيال الماضى أو أجيال المستقبل، إن الثوار عاملوا المجتمع كأنه آلة انتزعوا منه أجزاء وقاموا بتغييرها عنوة لتزداد كفاءته، بينما المجتمع يمثل كائناً عضوياً إذا انتزعت أى من أجزائه فسوف تقل كفاءته. "المترجم". انظر فى ذلك: على ليلة، البنائية الوظيفية فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، دار المعارف، ١٩٨١ .

ظاهر وصوت باطن. فتحت ازدراء الأرستقراطى لمحدودية أخلاق الطبقة المتوسطة، يوجد تقدير لإمكان شمولية النزعة النفعية للطبقة المتوسطة. وتحت دفاع الأنثروبولوجى الصريح عن النظم المحلية للمستعمرات، يوجد دفاع الأرستقراطى الضمنى عن النظم الأرستقراطية.

لقد نظر مالينوفسكى إلى النظم المحلية فى المستعمرات من وجهة نظر الإنسان الأرستقراطى الكامن داخل العالم الأنثروبولوجى، مع إحساس خفى بالصلة بين عادات الإنسان الأرستقراطى، وبين عادات السكان فى المجتمعات البدائية: فالديناصور يذكر بالديناصور. وقد نتجت هذه الرابطة التى أحس بها من حقيقة أن كلا عادات الجماعتين معرضة للنقد العام الذى قد يدين كلاً منهما بوصفه قديمًا أو مهجوراً ولا نفع له. ولذلك تعكس نظرة مالينوفسكى إلى إحدى الجماعتين نظرته إلى عادات الجماعة الأخرى. إذ يبدو أن دفاعه عن عادات سكان المستعمرات يتضمن دفاعًا عن العادات الأرستقراطية. لقد كان تأكيد مالينوفسكى على أن كل العادات لها أداء وظيفى– وظيفيته الشاملة – (*) عبارة عن صياغة عامة تعبر عن دافع محدود، وهو أن يدافع بالتحديد عن تلك النظم التى تبدو خالية من أى منفعة من وجهة نظر الطبقة المتوسطة. لقد كان ذلك، قبل كل شيء، دفاعًا عن ما تعده الشرائح الدنيا للطبقة المتوسطة "غير عقلانى" سواء كان فى المستعمرات البعيدة أو فى إنجلترا ذاتها. وفى الحقيقة لقد لفت مالينوفسكى بنفسه الانتباه إلى ذلك من خلال التعبير عن التوازى بين العادات البدائية للشعوب الأولية فى المستعمرات وبين بعض الألعاب الإنجليزية الساذجة مثل، الكريكيت **Cricket** ولعبة الجولف **Golf**، وكرة القدم، وصيد الثعالب

(*) يعد برنسلاد مالينوفسكى هو الرائد المسئول عن هذه النزعة الوظيفية الشاملة، حيث رأى مالينوفسكى أن كل نظام اجتماعى لابد أن تكون له وظيفة فى بناء المجتمع الذى يحتويه. وقد كان بذلك يواجه مفهوم البقايا Survivals الذى قالت به النزعة التطورية، بوصفها عناصر بنائية من مرحلة تطورية سابقة. بينما يرى مالينوفسكى أن كل عنصر قائم فى البناء الحالى، لابد أن تكون له وظيفة فى إطار البناء الحالى مادام قائمًا فيه، وهى النزعة التى انتقدها روبرت ميرتون مؤكداً أن العنصر يمكن أن تكون له وظيفة ميسرة Eufunction ذات طبيعة إيجابية بالنسبة للبناء الاجتماعى، كما يمكن أن تكون له وظيفة معوقة Dysfunc- tion ذات آثار سلبية على البناء الاجتماعى . "المترجم"

Fox-hunting . حيث أصر مالينوفسكى على أن هـذه الألعاب ليست "مضيعة للوقت". إذ قد توضح النظرة الأثنولوجية أنه إذا "ألغيت الرياضة، أو حتى أضعف تأثيرها، فإن ذلك قد يعتبر جريمة". لقد أصبح الآن للعادات الأرستقراطية وأسلوب الحياة الأرستقراطى، وكذلك أسلوب قضاء وقت الفراغ، ولا يقل عن ذلك نظم السكان المحليين فى المستعمرات دفاعًا نظريًا مشتركًا. لقد كان وراء الاتجاه الوظيفى للأنثروبولوجيا الإنجليزية دافعًا خافيًا يتمثل فى الدفاع عن الأرستقراطية بالنظر إلى معيار المنفعة الاجتماعية الأكثر شمولاً فى مواجهة معيار المنفعة البرجوازى الضيق.

وقد يختلف الدفاع الصريح والمنظم عن مكانة الأرستقراطية الإنجليزية بالنظر إلى نفعها الدائم بصورة غير ملائمة عن تصورات الأرستقراطيين والدارسين المهذبين لذواتهم. بإيجاز، أنه كان يجب على علم الاجتماع الوظيفى أن يتناول الموضوع بطريقة علنية، أى على مستوى المناقشة العامة. ولم تكن الأنثروبولوجيا الوظيفية فى حاجة لأن تفعل ذلك بطريقة محددة ومعقدة، وإن كان باستطاعتها – وهو ما فعلته – أن تؤسس خطاً ضمنياً للدفاع عن الأرستقراطية بالنظر إلى المنهجية الوظيفية التى طورتها، إذ لم يكن متاحًا أن يتحقق هذا الدفاع بالنظر إلى المجتمعات المحددة التى تطبق عليها هذه المنهجية.

حيث لم يفتقد الرفاق الذين شاركوا فى شمولية خطابها إدراك المتضمنات المحلية لهذه الأيديولوجيا الوظيفية. فإذا كانت الأنثروبولوجيا الوظيفية قد كرست اهتمامها الأساسى لتوضيح الآداء الوظيفى الكامن للنظم المحلية، فإنه يوجد فى وعيها الثانوى كذلك، استعداد لإدراك الطريقة التى يؤدى بها هذا الدفاع دوره بالنسبة لهؤلاء البشر المهذبين فى وطنهم. ومع ذلك لم يكن الاتجاه النفعى الذى استند إليه هذا الدفاع هو نفس الاتجاه الذى يرشد اهتمام التاجر بالربح الخاص، ولكنه كان اتجاهًا نفعيًا مرغوبًا – كما تولى سير هنرى مين Sir Henry Maine صياغة ذلك ذات يوم – لتحويل حكم فخامتها إلى ما يسميه التجار "مؤسسة تجارية". حيث ظلت هذه الأرستقراطية بدون شك مهتمة بكل ما كان "نافعًا" للحفاظ على أسلوب الحياة المتميز والمسلم به. لقد كان اتجاهًا نفعيًا متساميًا يختلط بحساسية تقليدية نحو قبول مسئولية السيطرة على الإمبراطورية، وفى نفس الوقت أن يكون مفيدًا فى حكمه لها (١٩) .

ذلك يعنى أن الوظيفية لم تكن بالتأكيد أيديولوجيا البرجوازية المتمسكة بالمبادئ البالية ذات الطبيعة الفردية، والتى تؤمن بالمنافسة الكاملة، حيث كانت "الداروينية الاجتماعية" هى أيديولوجيا هذه الطبقة. إذ أصبحت الوظيفية بدلاً من ذلك هى النظرية الاجتماعية لأعلى الطبقة المتوسطة التى لا تؤكد على المنافسة الفردية الصريحة. لأن طموحاتها فى إنجلترا تمثلت فى الحصول على النبالة **Gentility** وفى التحالف مع الأرستقراطية. إذ لم تؤكد الطبقة المتوسطة فى أى مكان آخر على المنافسة، وذلك لأنها أصبحت مشاركة فى التنظيمات الصناعية الكبيرة، باحتياجاتها المتنامية للتعاون والتكامل.

وحينما أصبح مفروضًا على الطبقة المتوسطة أن تهتم بالمطالب المتزايدة للطبقة العاملة والشرائح الاجتماعية الأخرى ذات المكانة الهامشية بالنسبة للتصنيع الحديث، فإنها قد تبنت بصورة متزايدة وجهة نظر المنفعة الاجتماعية وليست المنفعة الفردية(*). وهى بذلك قد تحركت للالتقاء مع توقعات علم الاجتماع الأولى المتعلقة بالمنفعة الاجتماعية. وكذلك التوقعات المتعلقة بدولة الرفاهية. وفى ظل هذه الظروف الاجتماعية المتغيرة كان على علم الاجتماع أن يحصل على دعم أساسى من الطبقة المتوسطة التى أصبحت افتراضاتها وعواطفها متسقة معه. بإيجاز، كان على علم الاجتماع أن يستعيد مكانته فى ظل دولة الرفاهية.

(*) تعد المنفعة الاجتماعية هى أحد أفكار المذهب النفعى الذى يتحدد "بالنظر إلى الأشياء من خلال منفعتها فقط، ففى علم الاقتصاد هو القول بأن قيمة السلعة تتحدد بمنفعتها، وليس بالعمل المنفق عليها. وفى علم الأخلاق هو اعتبار المنفعة الخير الأسمى، وأساس الأخلاق ومعيار السلوك، وقد شاع هذا المذهب الأخلاقى فى إنجلترا فى القرن التاسع عشر، وكان من أعلامه الفلاسفة جيرمى بنتام وجون ستيوارت مل "(ناتاليا يفريموما، توفيق سلوم، معجم العلوم الاجتماعية، مصطلحات وأعلام، دار التقدم، موسكو، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٢ ص ٤٤٠ مادة رقم ٣٧٦٢). ويذهب هذا المذهب إلى أن "الإنسان قد استصوب فى أول الأمر تحقيق منافعه الشخصية، فامتزجت فى تصرفاته الأثرة بالإيثار، ثم استصوب بمرور الزمن العمل لصالح الغير ولو خلا من النفع الذاتى أو تعارض مع مصالحه الشخصية، وسيجىء يوم تتفق فيه مصلحة الفرد ومصلحة المجموع، وينتفى التعارض بينهما، وتختفى الأثرة ويسود الإيثار" (على ليله، البنائية الوظيفية فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، دار المعارف، الطبعة الثانية ٢٠٠١ ص ٨٦) . "المترجم"

٦ - إقصاء الدين :

كانت الطبيعة العلمانية إحدى الخصائص الهامة والجديدة لعلم الاجتماع فى الفترة الكلاسيكية. حيث تناول علماء الاجتماع الرواد فى الفترة الوضعية الأولى الدين. بوصفه مجالاً يحتاج إلى نوع التأكيد العلمى. وقد توج كل من سان سيمون وأوجست كونت مهمتهما العقلية باقتراح وتقديم تصورات تفصيلية لديانات جديدة للإنسانية. وقد نظروا إلى تصوراتهم الدينية. بوصفها مشروعات مشروعة بالنسبة لدارسين مثلهم يدرسون المجتمع، وكذلك ضرورية من أجل التنفيذ العملى لدراساتهم السوسيولوجية. وبذلك كانت "ديانة الإنسانية" هى علم الاجتماع التطبيقى بالنسبة للوضعية.

وبرغم ذلك، فمع حلول المرحلة الكلاسيكية الثالثة لعلم الاجتماع اختفت دراسة الإنسانية كبناء متميز من أعمال علماء الاجتماع. وتم استبدالها فى الواقع بدراسة الديانات التاريخية القائمة، التى يمكن التعامل معها بالنظر إلى المعايير الملائمة للأدوار المعنية بدراستها بحد ذاتها. ولم يكن التغير فى طبيعة الموضوعات التى تدرس حينئذ جانباً متضمناً فيما حدث، ولكن حدث تغير فى طبيعة الأدوار الدراسية ذاتها كذلك. إذ لم يدرس الدين بالنظر إلى الأسلوب النقدى الذى كان سائداً "قبل الماركسية" عند فويرباخ، وشتراوس. ولكن تمت دراسته بروح الباحث المحترف والنزيه.

وبرغم ذلك. فإن ذلك لا يعنى أن علماء الاجتماع فى الفترة الكلاسيكية نظروا إلى الدين بوصفه مجرد ظاهرة اجتماعية، ليست أكثر أهمية بالنسبة للمجتمع من أى ظاهرة أخرى. ومع ذلك استمر ينسب للدين أهمية خاصة للغاية فيما يتعلق بأمور البشر، حيث تم التعبير عن ذلك حينئذ من خلال صياغات وافتراضات النظرية والبحث الأكاديمى. إذ تم التسامى بالاهتمامات الدينية لعلم الاجتماع وعلمنتها، وإن كانت لم تختف منه كلية. ويمكن إدراك هذا الانتقال بوضوح من ملاحظة الاختلاف بين تناول كل من أوجست كونت وإميل دوركيم للدين.

فقد طور إميل دوركيم، عبر دراساته للدين، تصوراً لمتطلبات النظام الاجتماعى، حيث افترض أن المجتمع هو أكبر إله وأن النظام الاجتماعى يعتمد على إبداع مجموعة من التوجهات الأخلاقية ذات الطبيعة الدينية بالأساس، وأنه من الضرورى الحفاظ عليها. بذلك لم يتم التعبير عن الدافع الدينى عند دوركيم كما تم التعبير عنه عند أوجست كونت، من خلال صياغته لديانة الإنسانية من حيث أن لها بناءً خارجيًا متميزًا. ولم يكن لدى دوركيم ديانة للإنسانية على هذا النحو. فقد تسامى بالرغبة الدينية الظاهرة والملحة للكونتية، ونزع عنها طابعها الشخصى، برغم أنه لم يلغها تماماً.

وعلى هذا النحو منح دوركيم علم الاجتماع صورة شعبية وعلمانية. فقد قدم علم الاجتماع بوصفه تخصصًا يهتم أساسًا بما هو كائن، وما كان، غير أنه لا يهتم بما ينبغى أن يكون. فقد ظهر من خلال إسهامات دوركيم تصوراً لعلم الاجتماع "المتحرر من القيم" بصورة حادة الوضوح. وقد اتجه دوركيم لتحقيق ذلك فى جانب منه من خلال جهوده لتمييز علم الاجتماع عن الاشتراكية. وتدعم ذلك بدرجة أكثر بواسطة استعداد دوركيم للتخلى عمليًا عن التوقع الكونتى السابق، والذى افترض أن بإمكان علم الاجتماع رعاية القيم وإضفاء الشرعية عليها، برغم أن دوركيم مازال يؤكد من حيث المبدأ، أن ذلك من الممكن أن يحدث فى وقت ما من المستقبل.

٧ - تكامل علم الاجتماع مع بناء الجامعة :

بنسب هذا التغير البنائى فى تصور عالم الاجتماع لعلمه ودوره خلال الفترة الكلاسيكية إلى التكامل الجديد لعلم الاجتماع مع تنامى وتجدد نظام الجامعة فى أوروبا. فلم يعد علم الاجتماع فى المرحلة الكلاسيكية مهنة المصلحين الاجتماعيين المعروفين بذلك. بل أصبح بالأساس مهنة المتخصصين الأكاديميين ذوى الاحترام. وأصبح علم الاجتماع معترفًا به كمهنة لمجموعة من البشر الذين يعملون طول الوقت فى الجامعات التى ترعاها الدولة، والذين يفرض عليهم أن يتوافقوا مع مطالب وإدراكات الكليات اللاهوتية داخل الجامعات، مثلما يتوافقون مع سلطات الدولة خارج الجامعة .

وخلال هذه الفترة أصبحت الجامعة ذاتها آلية لتحقيق تكامل المجتمع على أساس قومى وعلمانى. إضافة إلى أنها قد أسهمت فى تطوير صورة لثقافة قومية، وأيضًا فى الدفاع عن الدولة القومية بصفتها ثقافة. ولذلك تطور نمو الاستقلال الفكرى والفنى الجامعة متزامنًا مع الاندماج القومى للأكاديميين. وأصبح الاستقلال الأكاديمى يدرك بوصفه حرية كل تخصص علمى فى تحديد معاييره الفكرية الخاصة داخل نطاق الولاء الأشمل للمؤسسات السياسية للنظام الاجتماعى للأمة "أو أن هذه المعايير تتحدد بواسطته". لقد كان على علماء الاجتماع الكلاسيكيين، حتى وهم يطالبون بالاستقلال الفكرى، أن يعبّروا أيضًا عن عواطف قومية قوية، فمثلاً نجدهم فى ١٩١٤ قد أيدوا أممهم بحماسة فى الحرب. وبرغم مطالبة علماء الاجتماع الأكاديميين الكلاسيكيين القوية بالاستقلال الفكرى، فإننا من النادر أن نجدهم يطالبون بالاستقلال عن مطالب الدولة القومية.

وإذا كان استقلال المجال السياسى عن الدين قد تحقق بصورة كاملة فى أوروبا الغربية مع نهاية القرن التاسع عشر، حيث أصبح فى إمكان الدولة أن تصل من خلال ذلك إلى تسوية مؤقتة وجديدة مع الديانات القائمة. وفى هذا الإطار تدعم الاستقلال العلمانى للدولة عن المؤسسات الدينية، فى جانب منه بواسطة تعبئة الدولة للجامعة بوصفها نبعًا مستقلاً للثقافة والأيديولوجيا: حيث تبنت الدولة الجامعة. وبذلك تطور استقلال الجامعة فى جانب منه، من خلال حاجة الدولة لحليف يساعدها على دعم استقلالها عن المؤسسات الدينية. ومن المفارقات الواضحة أن استقلال الجامعة كان يعد فى جانب كبير منه تعبيرًا عن الدعم الذى منح لها ومن ثم اعتمادها على الدولة. وبمجرد أن تمكنت الدولة من تأسيس استقلالها عن المؤسسات الدينية، فإننا نجدها قد رغبت فى تعزيز ولاء جمهورها الدينى، ولذلك لم ترغب فى التصرف بصورة استفزازية نحو المؤسسات الدينية.

وبمجرد أن أصبحت الجامعة مرتبطة بالدولة وممتزجة بالعواطف القومية، بدأت الحركة الاشتراكية للطلاب الراديكاليين من ناحية، ومن ناحية أخرى بواسطة المنظرين الاشتراكيين من ناحية أخرى. ولذلك أصبح من الضرورى على علم الاجتماع الأكاديمى الجديد أن يتصل بكل من الاشتراكية والماركسية داخل بناء الجامعة التى ارتبطت

بالدولة. ومن ثم فقد شرع علم الاجتماع الأكاديمى فى شن هجوم على كل من الاشتراكية والماركسية لكى يسيطر عليهما سيطرة فكرية، وقد اتضح قدر كبير من جوهر هذا الحوار فى محاضرات دوركيم عن الاشتراكية، وهى المحاضرات التى استهدفت تمييز علم الاجتماع وفصله عن الاشتراكية. وبإيجاز فقد سعى علم الاجتماع لكى يمنع امتزاجه بالاشتراكية فى وجهة نظر العامة والدولة كذلك.

وعلى هذا النحو كان هناك تباين بنائى متنام فى الفترة الكلاسيكية بين علم الاجتماع الأكاديمى والاشتراكية "وبالمثل بينه وبين الدين" وقد كان لذلك آثاره الدائمة – حسبما عرض لها بالتفصيل مؤلف إرفنج زايتلن – بالنسبة للجهود الأكاديمية لعلماء الاجتماع الكلاسيكيين.

وقد اختلف هذا التباين بين علم الاجتماع والاشتراكية اختلافًا جذريًا عن امتزاجهما الواضح عند السان سيمونيين فى الفترة الوضعية. وفضلاً عن ذلك، فقد حقق الانفصال الواقعى بين علم الاجتماع والماركسية فى المرحلة الكلاسيكية مستوى جديداً من الوعى الذاتى بالخلاف المتبادل، إضافة إلى التداعيات الفكرية بالنسبة لعلم الاجتماع الأكاديمى، هذا إلى جانب تلك النتائج المتعلقة بتحديد طبيعته.

لقد أنتج الظهور المبكر للماركسية تأليفًا سوسيولوجيًا، شكل نقداً قويًا للديانات القائمة، وكذلك للدول المستقرة. إضافة إلى تحديد كليهما بوصفهما ميكانيزمين للحفاظ على بقاء النظام الطبقى القائم. ومع ذلك، فقد توافق علم الاجتماع الأكاديمى ذاته مع المطالب الروحية للديانات المستقرة، وأيضًا مع توقعات الولاء للدولة القومية، وذلك عن طريق التخلى عن مطالبة فى الدفاع عن القيم النهائية، سواء كانت قيمًا سياسية أو دينية. لقد أصبح علم الاجتماع علمًا متحرراً من القيم، بافتراض أنه يهتم فقط بما هو كائن وليس بما ينبغى أن يكون، ومن ثم فقد جعل نفسه أقل ريبة بالنسبة لكل من الدولة والديانات القائمة. وقد فصل بيان ماكس فيبر الواضح الذى قدمه بالأصالة عن تصور علم الاجتماع المتحرر من القيم، صراحة وجهة النظر التى تقدم إليها إميل دوركيم بوضوح ، وإن كان ذلك بصورة ضمنية. لقد ارتبط ظهور تصور علم الاجتماع الأكاديمى المتحرر، بصفته تخصصًا علميًا متحرراً من القيم، بالميل إلى تحديد علم الاجتماع على

أنه تخصص متميز من الناحية التحليلية، لتشجيع سياسة العالمية الأكاديمية. حيث افترض ذلك فى الحقيقة إمكانية أن يتسامح علم الاجتماع مع ادعاءات المصالح الأخرى خارج وداخل الجامعة. وذلك فى مقابل تسامح هذه المصالح مع قيام علم اجتماع محدود فى طموحاته الراهنة. بإيجاز، لقد حصن علم الاجتماع نفسه فى الجامعة من خلال توافقه مع الأوضاع السياسية والدينية الراهنة.

ومن خلال هذا التوافق الذى تحقق فى الفترة الكلاسيكية ظهر البناء الحديث لعلم الاجتماع الأكاديمى بتركيزه المتميز على ما هو قائم (أعنى ما هو كائن أو ما كان، وتجنبه المعالجة الصريحة والمركزة لما هو معيارى (ما ينبغى أن يفعله البشر). بحيث ارتبط ذلك ببنائه المحدد والمتخصص، والملائم للأدوار المهنية الجديدة، لقد قسم الوضعيون فى الفترة الأولى العالم الاجتماعى إلى نظامين الدنيوى والروحى، وادعوا لأنفسهم السلطة فى نطاق الأخير. وقد كشف الماركسيون عن الدور الاجتماعى للدين، ومن ثم فقد اختاروا أن يبحثوا عن القوة فى المجال السياسى مباشرة. وقد تركت الحرية لعلم الاجتماع فى المرحلة الكلاسيكية أن يرفض تأثير كل من النظم الروحية والدنيوية عليه. حيث أصبح شعاره الضمنى "إعط كلاً من القيصر والقسيس الأشياء التى تخصهما"(*).

وبرغم تكامل علم الاجتماع المتزايد مع المجتمع الحديث وقبول الأخير له خلال هذه الفترة، فقد كان لدى علماء الاجتماع الكلاسيكيين بدون شك شعور داخلى بوجود شىء خاطئ بصورة عميقة فى المجتمعات الصناعية الحديثة. حيث اشترك فى هذا الشعور كل من دوركيم وماكس فيبر، إذ عبرت وجهات نظرها عن أمراض خطيرة أهمها على التوالى: الأنومى أو افتقاد المعايير **Anomie** . واستشراء البيروقراطية **Bureaucratiza-tion** . حيث تم قهر هذا التشاؤم وتم كبته كذلك بواسطة الثقافة التقليدية للأمة، وهى الثقافة الأكثر عقلانية وتفاؤلاً. ومع ذلك فقد وجد فى ألمانيا تراث طويل من التشاؤم، لأن التفاؤل، كان يرتبط إلى حد كبير، من وجهة نظرهم بالتسطيح الفكرى، على حين ارتبطت النزعة المتشائمة بالجدية الثقافية: ومن ثم فقد كان من النادر أن يحكم على الإنسان

(*) وهذا يماثل ما جاء فى العهد الجديد: أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله . " المترجم "

المتفائل بأنه إنسان "عميق". وبالطبع لم يكن العلم السعيد Cay Science لنيتشه Nietzsche استثناء لذلك، حيث يسمح بالتفاؤل فقط بوصفه تقلصًا لعضلات وجه هؤلاء الذين كان باستطاعتهم أن يعتقدوا فى افتراض "العودة الأبدية" ، لقد كان تفاؤل البائس أو فاقد الأمل، أو هو تفاؤل الراقص الذى يرقص على ظهر مقبرة.

الفترة الرابعة، الوظيفية البنائية البارسونزية

ظهرت الفترة الرابعة والحديثة للتأليف العقلى للفكر السوسيولوجى فى نهاية الثلاثينيات من هذا القرن فى الولايات المتحدة، حيث تجمعت قوتها الدافعة، التى انبثقت من قلب أكبر الأزمات الاقتصادية العالمية التى عرفتها الرأسمالية. وإذا كانت الوضعية السوسيولوجية قد شكلت أساس علم الاجتماع الأكاديمى الذى كان على تلاؤم مع الاشتراكية الخيالية السابقة على الماركسية، فقد كان على علم الاجتماع الكلاسيكى، أن يكون علم اجتماع أكاديميًا يتلاءم مع ظهور الماركسية والاشتراكية، وبمواجهتهما، إضافة إلى تطوراتهما اللاحقة والمتمثلة فى النزعات التصحيحية revi-sionism والإصلاحية reformism . وفى هذا الإطار تنتمى البنائية الوظيفية البارسونزية لفترة السيطرة الشيوعية على سلطة الدولة فى روسيا والركود الفكرى الذى تلى ذلك للماركسية، وهو الركود الذى صاحب ظهور الستالينية، التى تخلقت جذورها فى وقت حصلت فيه الماركسية على دعم الدولة، وأصبحت الاشتراكية فى السلطة هى الأيديولوجيا المسيطرة على أرض أوروبية وآسيوية شاسعة.

١ – البنائية الوظيفية بوصفها تأليفًا بين الوظيفية الفرنسية والرومانسية الألمانية :

بدأ تأليف بارسونز بالتوفيق بين المكون الروحى Spiritual للرومانسية الألمانية، التى تركز على التوجه الداخلى للفاعل مع التراث الفرنسى للنظرية الوظيفية، وبرغم أن

المكون الرومانسى هو المكون الذى أكد عليه بارسونز فى البداية، إضافة إلى تمييز بارسونز لتأليفه الأول بوصفه ذا طبيعة إرادية **Voluntarist** فإن نظرية بارسونز احتوت كذلك على اتجاهين منفصلين، تاريخى وثقافى، تعايشا مع بعضهما فى علاقة متوترة. إلى جانب ذلك فقد كانت هناك النزعة النفعية الاجتماعية التصحيحية. تلك التى تفسر فى إطارها النظم الاجتماعية بالنظر إلى فائدتها أو وظيفتها فى المجتمع أو الجماعة الأكبر، التى ينظر إليها بوصفها تشكل نسقًا من العناصر المتفاعلة. بالإضافة إلى ذلك كانت هناك أيضًا الأهمية الرومانسية المنسوبة لعناصر القيم والأخلاق، حيث يمكن إدراك السلوك من خلال الجهود التى تبذل للتوافق مع القانون الأخلاقى الذى تم استيعابه. وحيث يتم التأكيد على البشر على أنهم لا يهتمون بالنتائج ولكنهم يسعون للتكيف مع القانون الأخلاقى فى ذاته. وفى هذا الإطار يعد جمع بارسونز للنزعة الإرادية والوظيفية انعكاسًا – داخل نطاق اللغة الفنية للنظرية الاجتماعية – للصراع المستمر فى الثقافة البرجوازية بين المنفعة والأخلاق و "الحقوق الطبيعية" بحيث يفسر هذا الجمع جهدًا لمواجهة هذا الصراع وحله على المستوى النظرى.

وقد أضاف بارسونز تأكيدًا أمريكيًا متميزًا للتراث الرومانسى الألمانى. حيث أكدت هذه الرومانسية على الأهمية الداخلية للمثل، التى نظر إليها باعتبارها تشكل الحياة الخاصة للعقل الذى يعتقد – على نقيض المجالات العامة والسياسية – أن الحرية الحقيقية تسكن بداخله. ولما كان تالكوت بارسونز قد جاء إلى الرومانسية الألمانية إلى حد كبير من خلال ماكس فيبر الذى أكد على النتائج الدنيوية لبعض المثل، فإنه قد تنبه إلى دور الأفكار بوصفها مثيرات للفعل العام والخارجى، وللنضال والإنجاز. وقد ذهب بارسونز أبعد من فيبر، حيث تحرك فى اتجاه ما، ظل يعتبر صورة رومانسية ذات طابع أمريكى، وأيضًا من خلال التأكيد على الإمكانية المحسنة للتجسيد الناجح لقيم الإنسان. بذلك رفض بارسونز النزعة المتشائمة التى طبعت الرومانسية الألمانية، التى تعمقت كآبتها فى الفترة السابقة على البسماركية، والسابقة على الشوبنهاورية(*)،

(*) اشتقاق من اسم بسمارك Bismarck بسماركية Bismarckian ومن شوبنهاور (الفيلسوف الألمانى) Schopenhauer الشوبنهاورية Schopenhauer .

حيث بلور بدلاً من ذلك صياغة لرومانسية سوسيولوجية أكثر فعالية وأكثر تفاؤلاً. بإيجاز لقد أضفى بارسونز الطابع الأمريكى على الرومانسية السوسيولوجية.

وفى أعقاب الحرب العالمية الثانية ظهر ميل أكبر فى علم الاجتماع الأمريكى للعودة إلى نزعة نفعية اجتماعية من خلال إسهامات بارسونز الخاصة، أو من خلال النظرية الوظيفية بصورة عامة. حيث فرضت إسهامات بارسونز الأخيرة، وبخاصة مؤلفه "النسق الاجتماعى" الذى نشر فى (١٩٥١) تأكيداً كبيراً نسبيًا على أهمية الإشباع الناتج عن توافق الفرد مع القيم، وعلى إسهام العمليات والأبنية الاجتماعية المتنوعة فى تكامل الأنساق الاجتماعية. بحيث أصبح اهتمامه بفائدة تنظيمات ثقافية واجتماعية معينة بالنسبة لتوازن النسق يشغل مكانة محورية فى نسقه النظرى، بينما أصبح تأكيده السابق على الطبيعة المنشطة للقيم ذا طبيعة ثانوية.

وفى نفس الوقت تقريبًا، أظهر تصور روبرت ميرتون للاتجاه الوظيفى كذلك ميلاً لاستعادة النفعية الاجتماعية. حيث تناول ميرتون التوجهات الذاتية للأشخاص (المكون الإرادى) بأسلوب ذى طابع علمانى واضح، بحيث نظر إليها بوصفها مجرد واحد من الاعتبارات التحليلية الكثيرة، ونظر إليها بوصفها خالية من أية عواطف محددة، حيث نجده صراحة قد اتخذ من النتائج الوظيفية للأنماط الاجتماعية العديدة نقطة البداية فى تحليله. وقد اكتملت هذه العودة إلى النزعة النفعية الاجتماعية المعدلة فى علم الاجتماع الأمريكى فى الفترة التالية للحرب إلى حد كبير. من خلال نظرية جورج هومانز G. Homans التى نجد جذورها فى الشعار الميركانتللى عن "التبادل" إذ ركز هومانز على الإشباعات الفردية التى تنتج عن التبادل، وقد نظر إلى القيم الأخلاقية على أنها قد نتجت عن التبادلات المستمرة. وهنا نجد أن النزعة الرومانسية قد تلقت الضربة القاضية من النزعة الوضعية لهربرت سبنسر، وهى النزعة التى تحالفت مع النزعة السلوكية "لسكنر"، بالإضافة إلى واقعية المزاج الأمريكى، بحيث نتجت عن ذلك نزعة نفعية أكثر استقراراً فى علم الاجتماع الحديث. حيث تحولت موجة التنظير التى تجلت بوصفها أحد أشكال التنظير المضاد للنزعة النفعية فى الولايات المتحدة إلى نزعة نفعية اجتماعية وربما فردية فى الفترة التالية للحرب العالمية الثانية.

ويبقى بعد ذلك، أنه لم يعد موضع شك - طالما أن إسهامات تالكوت بارسونز هى التى موضـع الاهتمـام - أن بارسونز كان ينظـر إلى القيم الأخلاقية بتعاطف خاص، بل وينسب إليها أهمية خاصة دائمًا. حيث ظل تالكوت بارسونز يؤكد على القيم الأخلاقية برغم تحركه من وجهة نظر أكثر فيبرية، تلك التى تؤكد على دور القيم بوصفها منشطات للفعل، إلى وجهة نظر أكثر دوركيمية تؤكد على دور القيم بوصفها مصادر للنظام الاجتماعى. وفى هذا الإطار لم يوافق بارسونز أبدًا على أن تصبح القيم الأخلاقية مجرد أحد المتغيرات فى المعادلة الاجتماعية. ومع ذلك فمن المفارقات المدهشة أن نجده لم يقدم استكشافًا منظمًا وشاملاً لطبيعة القيم الأخلاقية وأدائها الوظيفى، وإن كان ذلك لم يكن مقصورًا عليه.

٢ - علم اجتماع الأخلاق، الفراغ البنائى فى علم الاجتماع :

يمكن تمييز البناء الداخلى لعلم الاجتماع بصورة مفيدة بالنظر إلى ما لم يفعله وأيضًا بالنظر إلى ما يستبعده. فبالإضافة إلى إهمال علم الاجتماع العوامل الاقتصادية، يوجد عمومًا حذف أو استبعاد ثقافى واضح آخر من البناء الداخلى للممارسة السوسيولوجية الأكاديمية: ويتمثل ذلك فى غياب علم اجتماع الأخلاق أو القيم. وبرغم حقيقة أن علم الاجتماع الأكاديمى، الذى بدأ بالوضعية السوسيولوجية، قد رحب بأهمية القيم الأخلاقية المشتركة، وبرغم أن إميل دوركيم قد دعى إلى تأسيس علم اجتماع الأخلاق ووعد بذلك. وبرغم حقيقة أن الاهتمام بالقيم الأخلاقية كان محوريًا بالنسبة لعلم اجتماع ماكس فيبر عن الدين، كما كان محوريًا بالنسبة للنظرية "الإرادية" لتالكوت بارسونز، فإنه مازال يوجد عدم بلورة للمعرفة التى يمكن تسميتها "بعلم اجتماع القيم الأخلاقية"، وهى المعرفة التى يمكن أن تكون ملائمة من خلال التطور التراكمى لمجالات متخصصة، مثل دراسة الترتيب الاجتماعى، تحليل الدور، علم الاجتماع السياسى، ناهيك عن علم الإجرام أو دراسات الأسرة.

ويعد هذا الحذف أو الاستبعاد لمتغير الأخلاق والقيم محيرًا، وذلك لأن اهتمامات علم الاجتماع الأكاديمى - إذا نظرنا إليها على أنها ترتيبات نمطية للاهتمامات

والطاقات الأكاديمية – قد أكدت تقليدياً على أهمية القيم الأخلاقية سواء بالنسبة لتضامن المجتمعات أو بالنسبة للوجود الملائم للأفراد. ومن ثم فقد تميز علم الاجتماع الأكاديمى بنائياً بالأهمية التى ينسبها للقيم، وأيضاً بفشله فى تطوير- بأسلوبه الخاص به، الذى يجعل من خلاله كل شيء فى الغالب مجال تخصص – علم اجتماع خاص بالقيم الأخلاقية. واعتقد أن هذا الحذف أو الاستبعاد للأخلاق والقيم يستند إلى حد كبير إلى حقيقة أن التحليل الشامل للقيم الأخلاقية قد يميل إلى إضعاف استقلالها. وبرغم ذلك يسبب هذا التناقض بين جانبى بناء علم الاجتماع مشكلات هامة يمكن أن تفهم بصورة كاملة من خلال النظرية الاجتماعية لتالكوت بارسونز. ومن ثم فإننى أقترح تأجيل أى مناقشة أخرى لذلك حتى أتناول إسهام تالكوت بارسونز بقدر من التفصيل.

٣ – البنائية الوظيفية فى سياق أزمة الكساد العظيم :

ينبغى أن ننسب نظرية بارسونز المضادة للنزعة النفعية فى فترة ما قبل الحرب إلى سياقها التاريخى ، حيث أزمة الكساد العظيم. وإن كان يمكن تتبع اندفاعها إلى الخلف فى اتجاه النفعية الاجتماعية، فى إطار سياقها التاريخى المختلف. وكما سوف أوضح بعد ذلك بصورة كاملة، كانت نظرية بارسونز المضادة للنزعة النفعية أو "الإرادية" فى جانب منها، استجابة للصراعات الاجتماعية والضعف الأخلاقى الذى تولد إبان أزمة الكساد العظيم. ومن ثم فقد كان تأكيدها على أهمية المثل الأخلاقية يمثل دعوة للتمسك بقوة بالقيم التقليدية ، التى تدعو إلى النضال الفردى فى مواجهة حقيقة أن الأزمة تؤدى إلى التحريض لتغيير هذه القيم أو رفضها.

لقد انهار النظام الاقتصادى فى الثلاثينيات من هذا القرن. فلم يعد قادراً على إنتاج الإشباعات اليومية الهائلة ، التى تساعد على تماسك مجتمع الطبقة المتوسطة وتعزز الالتزام بقيمها. وإذا كنا نرغب فى تحقيق تماسك المجتمع مع بعضه، وأن نحافظ على بقاء أنماطه الثقافية – كما كان بارسونز يرغب بوضوح فى ذلك – فقد كان من الضرورى أن نبحث عن مصادر غير اقتصادية للتكامل الاجتماعى. وبأسلوب بال

لباحث محافظ نظر بارسونز إلى الالتزام الفردى بصفته آلية لتأكيد تماسك المجتمع. ولا ينظر علم الاجتماع الإرادى لبارسونز إلى الأزمة بصفتها قابلة للحل بالنظر إلى جهود الرفاهية المرتبطة بالبرنامج الجديد **New Deal**، ولذلك فقد اهتم هذا العلم، فى الواقع، بما هو ضرورى لتأكيد تكامل المجتمع برغم الحرمان الجماهيرى. فقد توقع بارسونز أن بإمكان الأخلاق أن تساعد على تماسك المجتمع بدون إحداث تغيرات فى النظم الاقتصادية، أو بدون إعادة توزيع الدخل والقوة، تلك التى كان يمكن أن تهدد الامتيازات القائمة. بإيجاز لم تكن نظرية بارسونز ملائمة - بل كانت فى الحقيقة معادية - لظهور دولة الرفاهية.

وحينئذ، جاءت الحرب بالطبع، وعلى خلاف فترة الكساد العظيم أصبح فى إمكان الدولة أن تتصرف مستندة إلى الوحدة القومية الشاملة. وأصبح باستطاعتها، وقد فعلت، أن تستدعى علماء الاجتماع لاستخدام مهاراتهم الفنية باسم المجتمع، وبدأت البيروقراطية الاتحادية تستخدم كثيراً من علماء الاجتماع. وامتلك علماء الاجتماع الأمريكيون خبرة مباشرة، مشبعة بالقوة والهيبة وموارد جهاز الدولة. ومنذ ذلك الحين فصاعداً أصبحت علاقتهم بالدولة علاقة قوية.

وقد عاد الرخاء أثناء الحرب وبعدها، على الأقل بالنسبة للطبقة المتوسطة، واستعاد المجتمع الأمريكى التحام تماسكه بواسطة الوفرة التى تحققت، وأيضًا بواسطة التضامن الذى نتج عن الحرب. وأصبحت الطبقة العاملة واتحاداتها متكاملة بصورة متزايدة مع المجتمع، واختفى الإحساس بالتهديد الوشيك الوقوع للنظام العام. ومع ذلك فقد بقى لدى الكثيرين إحساس بعدم استقرار النظام، وهو الإحساس الذى لم تستطع الوفرة الجديدة تبديده كلية. فى هذا الإطار تم علاج الانقسامات التى نتجت عن أزمة الكساد العظيم لكنها لم تُنسى. وفضلاً عن ذلك، فقد أسست تشريعات البرنامج الجديدة توقعات ومصالح مكتسبة بالنسبة للمهنيين من الطبقة المتوسطة، وأيضًا بالنسبة للطبقة العاملة، الذين أدركوا بلمحة سريعة ما يمكن أن تفعله الدولة بالنسبة لهم. بإيجاز، لقد وجدت دولة الرفاهية لتبقى، وإن كانت قد أصبحت فى أعقاب الحرب مشغولة تدريجيًا بقضايا التفاوت العنصرى.

ومع عودة الرخاء ونمو دولة الرفاهية لم يعد الحفاظ على بقاء النظام الاجتماعى فى أمريكا بعد الحرب، يحتاج إلى الاعتماد على الدوافع الأخلاقية وحدها. وفضلاً عن ذلك، تراجع السلوك "الجمعى" الذى تدفق أثناء أزمة الكساد العظيم فى فترة رخاء ما بعد الحرب. وأصبحت حياة الشارع أقل كثافة، كما تجلى وجودها على الطرق. وانحسرت الحياة الاجتماعية وتراجعت إلى داخل الأبنية الواضحة التحديد (كالأبنية buildings، والمكاتب offices، والمصانع factories) ، وإلى الأساليب السياسية الأكثر تقليدية: وأصبح الإيقاع اليومى للحياة الاجتماعية أكثر روتينية مرة أخرى. ولم يعد يتناقض الآن مع الخبرة الجمعية، أو مع الواقع الشخصى المشترك للحياة اليومية أن تنظر إلى المجتمع بالنظر إلى الأبنية structures الثابتة أو المحددة بوضوح كما فعلت نظرية بارسونز المحدثة. حيث تنتمى الرؤية البنائية المحدثة لإسهامات بارسونز - التى تشبه برجًا مائلاً Leaning Tower يتكون من مفهوم فوق مفهوم - إلى فترة إعادة الالتحام الاجتماعى التى استبقت إحساسًا قويًا - وإن كان كامنًا - بالاحتمالات القوية لحدوث الفوضى. ولقد كشفت أزمة الكساد العظيم بصورة واضحة عن إمكانيات الكارثة الاجتماعية. غير أنه مع النجاح فى الحرب، ومع عودة الرخاء، بدت ثقة بارسونز فى المجتمع أكثر قوة. ومن ثم فقد عبأ نفسه لعمل قوى يتمثل فى إعادة ترتيب الأنقاض الاجتماعية الباقية، حيث اندفع نحو تحقيق فهم شامل - بدافع لملء الفراغات - نحو البحث عن مكان تصورى لكل شىء فى المجتمع، وأن يضع كل شىء فى موضع تصورى ما، لقد كان ذلك بحثًا عن نظام عقلى يعبر بالتحديد عن طبيعة متأججة.

وتتوازى المرحلة الثانية فى إسهام تالكوت بارسونز مع التعجيل بتعزيز دولة الرفاهية. حيث تركز تأكيده خلال هذه الفترة أساسًا على المجتمع بوصفه نسقًا اجتماعيًا يتكون من النظم الاجتماعية، إضافة إلى مكونات أخرى. فقد كان تأكيده فى المرحلة الأولى - فترة ما قبل الحرب - على دور القيم، وبصفة خاصة على الدور المنشط للقيم، حيث البعد الإرادى. وبرغم مشاركته فى "حلقة باريتو" خلال منتصف الثلاثينيات من هذا القرن، فإننا نجد حينئذ أن تصور بارسونز للمجتمع بوصفه نسقًا كان ما يزال فى خطوطه المبدئية فقط. ومع ذلك، ففى الفترة التى أعقبت الحرب، نجد أن هذا المخطط قد تبلور بصورة كاملة، وأصبح ينظر إليه - أى المجتمع - على أنه

نسق متزن يحافظ على بقائه. وأخيراً، فمع حلول الستينيات من هذا القرن بدأ جوهر هذا النسق يدخل تدريجيًا فى صراع مع التأكيدات التى طالبت بالأولويات السياسية التى تعين المبادرات القوية للدولة. وفضلاً عن ذلك، بلور تالكوت بارسونز أيضًا مجموعة متنوعة من الميكانيزمات التى تساهم مباشرة فى تحقيق الاستقرار الداخلى للمجتمع، والتى تستمر فاعليتها إلى ما هو أبعد من مجرد التأكيد على أهمية القيم المشتركة كمصدر للاستقرار المجتمعى.

لقد ركز بارسونز فى فترة ما قبل الحرب على القيم الأخلاقية بوصفها - حينئذ - مثيراً من الداخل للفعل الاجتماعى، أى بوصفها منشطات للجهد الفردى. وبطريقة ما فقد ركزت هذه الفترة الأولى على أهمية الحفاظ على بقاء الحيوية الهائلة للنسق؛ لقد كانت هذه الفترة، قبل كل شيء، نضالاً ضد انهيار الأنماط الثقافية وأيضًا ضد ضعف ولاء الفرد لها، حيث بدا وكأن الدعم الأساسى للأنماط الثقافية يكمن فى المعتقدات الأخلاقية الكامنة فى داخل الأفراد.

ومع ذلك، ففى الفترة الثانية أصبح ينظر إلى أمن النسق الاجتماعى لكونه يعتمد بدرجة خاصة على آلياته الخاصة، وعلى فاعلية الآليات المستقلة والمتنوعة لتكامل النسق وتكيفه، وبدرجة أقل على إرادة ودوافع والتزامات الأشخاص، ونظرًا لتحرك بارسونز بعيدًا عن التركيز على الأفراد، فإننا نجده قد أصبح يهتم بكيف يستطيع النسق الاجتماعى، بطبيعته هذه، أن يحافظ على بقاء تماسكه، وأن يشكل الأفراد وفق نظمه وآلياته، وأن ينشئهم وينظمهم لكى يقوموا بما يحتاجه النسق. وأصبح ينظر الآن إلى الاعتقاد الأخلاقى والالتزام الداخلى بوصفهما ينتجان عن النسق وهو الذى أنتجهما، فلم يعد التركيز بعد ذلك يدور حول ما تنتجه المعتقدات الأخلاقية، بل حول كيف يمكن تأسيس المعتقدات الأخلاقية بواسطة آليات التطبيع فى النسق. ونتيجة لذلك تضاءل الاعتماد فى الفترة التالية للحرب على البواعث الأخلاقية بوصفها العامل الأقوى للتضامن الاجتماعى، الذى يمكن أن تجدده حالة الرخاء. وحينما يمكن أن تتجدد نتيجة لذلك البواعث التى تعمل من أجل تحقيق التكيف والتضامن الاجتماعى، فإنه فى هذا الإطار يتم استبدال الالتزام الفردى الإرادى بالإعتماد على "تنشئة" الأفراد لكى يقدموا الاختيارات التى يتطلبها النسق.

لقد نظر بارسونز فى الفترة التالية للحرب إلى توازن النسق بوصفه يعبر عن عمليات النسق ومبادراته. أى بوصفه يعتمد أساسًا على التوافق الذى يمنحه الجميع للتوقعات المشروعة لبعضهم البعض. حيث كان ذلك يشكل رؤية للتضامن الاجتماعى تلائم الاهتمام العملى لدولة الرفاهية باكتشاف أساليب لتأسيس الولاء والتوافق، وكذلك افتراضها الفعال الذى يؤكد على أن استقرار المجتمع يتعزز من خلال التوافق مع التوقعات "المشروعة" للشرائح الاجتماعية المحرومة والتى يتوقع بالتالى أن يكون لها – حينئذ – توافقًا إراديًا مع الأخلاق العامة. حيث يشير الافتراض الفعال، فى هذا الصدد إلى أن الشرائح المحرومة سوف تكون "ممتنة" بسبب المساعدة التى حصلت عليها – بدلاً من افتراض أن البشر، كما يذهب دوركيم، لديهم شراهة فطرية – ولذلك فهم سوف يتوافقون حينئذ، عن إرادة مع توقعات مانح المساعدة. وبذلك، نجد أن المرحلة البارسونزية التالية للحرب كانت أكثر اتساقًا مع مطلبات وافتراضات دولة الرفاهية. ومع ذلك وجدت بعض الأساليب الهامة – كما سوف أشير إلى ذلك فيما بعد – التى ظلت بواسطتها البارسونزية تمثل علم اجتماع ما قبل الكينزية، لكونها مازالت مرتبطة – بصورة مسبقة – بالنظام الاجتماعى الذى يتماسك مع بعضه من خلال العمليات التلقائية، ومن ثم فهى بلا شك تنتمى بصورة كاملة لاهتمام دولة الرفاهية العملى بالنظام الاجتماعى، أو – بسبب هذا الموضوع – باستعدادها الآخر للعدل والمساواة.

٤ – الأزمة العامة للبارسونزية ومجتمع الطبقة الوسطى :

تطور التأليف البارسونزى من خلال الأزمة العميقة لمجتمعات الطبقة الوسطى، التى كانت قد تطورت تدريجيًا بصورة ملائمة قبل أزمة الكساد العظيم. ومن الثابت أن هذه الأزمة قد كانت شاملة، وعامة، وحادة، حيث كانت أزمة اقتصادية وسياسية فى نفس الوقت، كما كانت أزمة محلية بقدر ما كانت أزمة عالمية. وقد كشفت الأزمة عن نفسها – قبل التأليف البارسونزى – من خلال أربعة اضطرابات أساسية، كان لكل منها نتائجه العالمية الشاملة.

(١) الحرب العالمية الأولى، التى أضعفت ثقة الطبقة المتوسطة فى حتمية التقدم، حيث دمرت دولاً قومية قديمة، وتأسست دولاً قومية جديدة بدلاً منها فى أوروبا، إضافة إلى أنها ساعدت على زيادة التأثير الأمريكى على أوروبا، وأضعفت الثقة العامة فى الصفوات القديمة، ووضعت المقدمة.(٢) الثورة السوفيتية، التى عمقت – لفترة – الإمكانية الثورية لوسط وغرب أوروبا، ورفعت بصورة عامة مستوى القلق والتوتر داخل نطاق الطبقة المتوسطة الأوروبية – الأمريكية، وبدأت فى استقطاب التوترات العالمية حول كل من الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى، والتقت مع النزعة القومية المتنامية للمناطق المتخلفة، وبخاصة فى آسيا، وأضعفت الإمبراطوريات الاستعمارية للقوى الغربية المنتصرة (٣) ظهور الفاشية فى إيطاليا وبخاصة النازية فى ألمانيا، التى كانت دلالة على تحول توترات ومظاهر قلق الطبقة المتوسطة الأوروبية إلى رعب، أضعف الاستقرار السياسى والاجتماعى عبر القارة. (٤) الأزمة الاقتصادية العالمية فى الثلاثينيات من هذا القرن، وهى الأزمة التى تشابكت مع الموجة الثالثة، والبطالة الشاملة التى تأسست داخل نطاق الطبقة العاملة، والحرمان الحاد لصغار الفلاحين، والتوترات الحادة المرتبطة بمكانة الطبقة المتوسطة والتهديدات الاقتصادية الموجهة لها، وهى الأزمة التى عجلت فى النهاية بنمو دولة الرفاهية فى الولايات المتحدة. وبتأثر الولايات المتحدة بالأزمة الاقتصادية العالمية تصدع الحصن العالمى القوى لعالم الطبقة المتوسطة.

ولم تظهر البارسونزية فقط فى هذا الزمن بعينه، بل نجدها قد ظهرت أيضًا فى مكان بعينه، فى جامعة هارفارد. ولقد عبر ظهورها هناك عن انتقال فكرى وإقليمى لمركز جاذبية علم الاجتماع الأكاديمى فى الولايات المتحدة. فقد تطور الآن علم الاجتماع وتأثر بثقافة الساحل الشرقى بدلاً من تأثره بثقافة الوسط الغربى الأمريكى، الذى نشأ فيها بجامعة شيكاغو سابقًا. وتميل ثقافة الساحل الشرقى إلى أن تكون إلى حد ما أقل محلية، وأقل محدودية، وأقل عزلة، وأقل "ارتباطًا بالأرض"، وبالتالى فهى أكثر عقلانية، وأكثر قومية وأكثر عالمية من حيث توجهاتها، إضافة إلى ذلك، تمتلك ثقافة الساحل الشرقى بصفة خاصة، حساسية كبيرة لما يحدث فى أوروبا.

لقد نشأت البارسونزية فى النهاية، فى فترة أصبحت فيها توترات ومظاهر قلق الطبقة الوسطى فى مختلف الأمم مشتركة، حيث ركزت مظاهر القلق على خطر عالمى مشترك، يتمثل فى ظهور القوة الشيوعية فى الاتحاد السوفيتى، وبالمثل فى الأزمة الاقتصادية العالمية المشتركة، وأزمة الكساد العظيم التى وقعت فى الثلاثينيات من هذا القرن. وإذا كانت المرحلة الكلاسيكية للتأليف السوسيولوجى قد عكست مجموعة من التوترات المتوازية والتى نظرت إليها الطبقة الوسطى بالنظر إلى الخصوصيات القومية، فإن الفترة البارسونزية قد عكست بصورة عامة الأزمة الأوروبية الأمريكية للطبقة الوسطى العالمية. فقد عكست الاهتمامات المشتركة للمجتمعات الصناعية "المتطورة " أو المتقدمة نسبياً، وهى المجتمعات التى حددت صفواتها مشكلاتها أساساً بالنظر إلى حاجتها المشتركة للحفاظ على بقاء "النظام الاجتماعى".

ولا يمكن أن تكون النظرية الاجتماعية ملائمة لهذه الأزمة العالمية إذا تمت صياغتها فقط بالنظر إلى (١) المشكلات الاجتماعية فى القطاعات المؤسسية الفردية، حيث يتم تناول كل منها منعزلاً عن الآخر، أو بالنظر (٢) إلى التصوير التاريخى المحدود النطاق، الذى يركز علمياً على أنماط التراث الخاصة بالأمم المختلفة، وعلى نماذج ثقافتها الفريدة، أو على مستويات تصنيعها المختلفة. ولكى تصبح النظرية الاجتماعية ملائمة لتناول المشكلات المختلفة لهذه المجتمعات المتنوعة، فإنها يجب أن تتناول مشكلة النظام الاجتماعى بوصفه قضية محورية. وأنها ينبغى أن تتأسس بأسلوب مجرد نسبياً، بذلك يعكس التجريد والفراغ النسبى للتحليل البارسونزى المتعلق بالنظام الاجتماعى جهداً للاستجابة لوجود أزمة عالمية تهدد بصورة متزامنة الطبقة المتوسطة فى الأقطار الرأسمالية التى تعيش فى ظل مستويات مختلفة من التصنيع، وذات تقاليد سياسية مختلفة. إذ يمكن النظر حينئذ إلى المجتمعات الأوروبية، بغض النظر عن اختلافاتها الأخرى الكثيرة، لكونها تواجه مشكلة واحدة، هى مشكلة النظام الاجتماعى، ولما كانت بينها تشابهات محورية واضحة أكثر من كونها مجتمعات قومية مختلفة: فإنه يصبح من السهل النظر إليها، بإيجاز، بوصفها "حالات" فى نسق اجتماعى واحد مجرد.

وفى هذا الإطار فإنه إذا استهدف أى تأليف سوسيولوجى أن يكون ملائمًا لأىٍّ من المجتمعات، فإنه ينبغى أن يكون ملائمًا كذلك للمجتمعات الأخرى. وعلى هذا النحو اندفع التأليف السوسيولوجى إلى أكثر مستويات التعميمات ارتفاعًا وتجريداً. ونتيجة لذلك نشأ تناقض يذهب مضمونه إلى: أنه كلما كان التأليف النظرى يميل نحو التعميم الحقيقى للأزمة القائمة، وكلما كان قادرًا على التعامل مع التنوعات العالمية، كلما بدا أقل ملاءمة لفهم الأزمة كما وقعت فى أى أمة عانت منها، بحيث شكل ذلك تناقضًا جوهريًا فى بناء النظرية البارسونزية(*).

ولقد أدى هذا التناقض إلى عدم تحقيق فهم شامل لإسهام تالكوت بارسونز، وهو عدم الفهم الذى اشتركت فيه التفسيرات التى قدمها له علماء الاجتماع الليبراليون. حيث أكدت هذه الانتقادات صراحة على افتقاد نظرية بارسونز للاهتمام بالمشكلات ذات الأهمية المعاصرة. أعنى افتراض أن نظريته لم تركز مباشرة على المشكلات التى تظهر فى عالم الحياة اليومية: على سبيل المثال مشكلات الفقر والعنصرية والحرب والتخلف والتنمية الاجتماعية. ويوجد إحساس بصحة هذا النقد، ولكن يوجد إحساس هام كذلك بأن هذا النقد قد أخطأ الهدف، يتضح ذلك من إدراكنا لإصرار تالكوت بارسونز على التركيز بصورة عامة على مشكلة النظام الاجتماعى، حيث أن ذلك سوف يكشف أنه، أى بارسونز، - وليس منتقدية الليبراليين - قد أدرك بلمحة سريعة النطاق الحقيقى للأزمة الحديثة، على الأقل فقد أدركها فى عمقها الكامل، برغم أنه قد حددها من منظور محافظ، بوصفها مشكلة الحفاظ على بقاء النظام.

(*) من طبيعة التعميم النظرى أنه يسعى إلى تجريد بعد معين من حالات واقعية عديدة. ومن ثم فعملية التجريد التى يتطلبها التعميم تسقط ما هو خاص فى كل حالة وتبقى على ماهو عام. ولما كان تالكوت بارسونز يريد بناء إطار تصورى عام وشامل، فإنه كان من المنطقى أن يجرده عن حالات واقعية عديدة. بحيث يتم فهم الظواهر المرتبطة بأى واقع مفرد بالنظر إلى مقولات الإطار التصورى الذى يتشكل من هذه التعميمات مجتمعة. ويصبح بذلك أنه كلما تزايدت الحالات الواقعية التى يغطيها التعميم، كلما كان التعميم أكثر تجريداً. ومن ثم توجد علاقة بين الاتساع الأفقى لنطاق الحالات الواقعية وارتفاع مستوى التجريد رأسيًا، بيد أن هناك حلقة مفقودة أشار إليها كل من تالكوت بارسونز وروبرت ميرتون فى حوارهما حول النظرية الملائمة لعلم الاجتماع. هذه الحلقة المفقودة تتمثل فى النظريات المتوسطة المدى، التى تتشكل من تعميمات متوسطة المدى كذلك من حيث مستوى التجريد. حيث تصبح هذه التعميمات حلقة الصلة بين تفاعلات الواقع وظواهره المراد تفسيرها من ناحية، والتعميمات العالية التجريد من ناحية أخرى. "المترجم"

لقد كشف الذين انتقدوا تالكوت بارسونز من الليبراليين عن عجزهم حينما فشلوا فى رؤية أن هناك فترات تاريخية تكون فيها أزمة النظام الاجتماعى عامة وواضحة. وقد كانت فترة أزمة الكساد الذى حدث فى الثلاثينيات من هذا القرن، والتى وقعت حينما كان بارسونز يكتب مؤلفه "بناء الفعل الاجتماعى" والتى انتشرت فيها الاجتماعات بالجملة، والمسيرات، والتظاهرات، وطلقات الرصاص العلنية، والاحتجاجات، والادعاءات، والمطالب الخاصة بالرفاهية، والتنظيمات النضالية، والاجتماعات التى تعقد على نواصى الشوارع، وأحداث الشغب: لقد كانت فترة انتشار نوع من القلق الجماعى العام. حيث ينظر إلى مثل هذه الفترة من وجهة النظر المحافظة بوصفها تشكل تهديداً حاداً للنظام الاجتماعى، بينما ينظر إليها مع ذلك، من وجهة النظر الراديكالية على أنها الفترة التى يمكن النظر إليها من حيث كونها تشكل فرصة ثورية. وبذلك تعبر مشكلة النظام الاجتماعى عن الأسلوب المحافظ فى الحديث عن الظروف التى تعجز فيها الصفوة القائمة عن الحكم وفق الأساليب التقليدية، وحينما تكون هناك أزمة فى النظم السياسية.

وبرغم الطبيعة المحافظة تماماً لتالكوت بارسونز، فقد كان محقاً فى إصراره على أن مشكلة النظام الاجتماعى فى زماننا ليست مجرد مشكلة أكاديمية، ولكنها مشكلة ذات أهمية دائمة ومعاصرة. لقد رأى تالكوت بارسونز بدرجة أكثر من العمق تفوق أى من ناقديه عدم استقرار المجتمع الحديث. فعلى خلاف بعض ناقديه مثل التكنولوجيين الليبراليين الذين رأوا إمكانية حل "المشكلات ذات الأهمية المعاصرة" إذا أمكن تعبئة المال والخبرة الكافية، نظر تالكوت بارسونز إلى الحالة الاجتماعية المعاصرة باعتبارها تتضمن مشكلة أكثر كلية وشمولاً، ولا يمكن إدارتها أو السيطرة عليها بسهولة.

ولذلك، لا يتمثل فشل بارسونز فى الاهتمام بالمشكلات ذات الأهمية المعاصرة موطن ضعفه، ولكن فى استمراره النظر إليها من وجهة نظر النزعة الأمريكية المتفائلة. ولأنه قد نظر إليها من وجهة النظر المتفائلة هذه، فقد أكد بصورة أحادية على قدرة الأوضاع القائمة على التكيف، موضحاً الأساليب التى تنفتح من خلالها على التغير بدلاً من الطريقة التى تمهد من خلالها خصائصها لحدوث الفوضى وتقاوم التكيف معها.

غير أنه بسبب نزعته التفاؤلية الشاملة، فإننا نجد أن بارسونز - على خلاف منتقديه الليبراليين - قد أدرك العمق الحقيقي للمشكلة المعاصرة. ومع ذلك، فقد دفعه تفاؤله الدائم واعتقاده بأن النظم المعاصرة مازالت لها حيويتها، وأن الأوضاع الراهنة قوية بسبب إدراكه لجوانب ضعف الانتقادات الموجهة لها وبدائلها معتقداً أنه: إذا كانت الأمور سيئة هنا، فمن الواضح أنها ليست أفضل في مكان آخر. ذلك يعني أن نزعة بارسونز المتفائلة لم تدفعه نحو الأخذ بالحلول السطحية، فهو لم ينظر مطلقًا إلى تصدع ثقافته بنفس الطريقة التي نظر بها التكنولوجيون الليبراليون، باعتبارها مناسبة للتبجح بتقديم خبرة فنية هشة.

غير أن هناك تناقضًا ينبغي مواجهته: إذ كيف أمكن لبارسونز أن يبقى متفائلاً، برغم أنه قد أدرك بعمق واضح نطاق الأزمة المعاصرة ؟ إذ لا يكفي أن نستشهد بالظروف الأمريكية العامة وغلبة التفاؤل في الثقافة الأمريكية. وإنما علينا أن نفحص كذلك الأسلوب الواقعي الذي تداخلت من خلاله الثقافة والتاريخ مع السيرة الذاتية الفردية. بإيجاز، فإننا ينبغي أن نقترب بشدة من الأسلوب المتميز الذي أصبحت الثقافة متضمنة في الواقع الشخصي ومن ثم أثرت على النظرية.

يشير الإحصاء الحيوي هنا إلى أن تالكوت بارسونز قد ولد في سنة ١٩٠٢، وهذا يعني، أولاً، أنه لم يخبر الحرب العالمية الأولى باعتباره بالغًا، حيث كان عمره إثنى عشر عامًا حينما بدأت الحرب، وخمسة عشر عامًا فقط حينما شاركت الولايات المتحدة فيها. وثانيا، إن هذا يعني أن تالكوت بارسونز كان رجلاً ناضجًا، عمره سبعة وعشرون عامًا حينما أنذر انهيار سوق الجملة في عام ١٩٢٩ بقرب وقوع أزمة الكساد العظيم. وبإيجاز، تحرك بارسونز إلى الرجولة خلال فترة ازدهار الرخاء الاقتصادي في الولايات المتحدة في العشرينيات من هذا القرن. حيث استكمل تعليمه في مرحلة البكالوريوس بجامعة "أمرست Amherst"، وحصل على درجة دكتوراه الفلسفة من جامعة "هيدلبرج Heidelberg"، قبل عامين من بداية الأزمة الاقتصادية. وفي عام ١٩٢٩ تزوج تالكوت بارسونز وعين في إحدى كليات جامعة هارفارد لعامين.

وبعبارة أخرى تشكلت بعض الجوانب الأساسية لواقع بارسونز الشخصى بواسطة الرخاء الاقتصادى للعشرينيات، حيث تطابقت خلال هذه الفترة مكانته وتوقعاته الشخصية مع النجاح العام للاقتصاد الأمريكى. وعلى هذا النحو لم يشهد تالكوت بارسونز نجاح الاقتصاد الأمريكى كملاحظ من الخارج فقط، بل أيضاً بوصفه معلمًا بجامعة هارفارد، وابنًا لرئيس الكلية التى عمل فيها. واعتقد أن معظم تفاؤل بارسونز الدائم له جذوره فى حقيقة أنه نظر إلى أزمة الكساد العظيم من منظور محدد: من وجهة نظر الواقع الشخصى الذى شكلته خبرة النجاح. لقد واجه تالكوت بارسونز أزمة الكساد العظيم حينما أصبح بالغًا يشغل وظيفة فى أكثر من جامعة مرموقة فى الولايات المتحدة. وبحلول عام ١٩٢٩ كان بارسونز شخصاً مرموقًا فعلاً من الناحية المهنية، وعلى ذلك كان ناجحًا كأكاديمى شاب ولد فى "كلورادو سبرنجس" بولاية كلورادو كما هو متوقع أن يكون.

فإذا نظرنا إلى أزمة الكساد العظيم فى ضوء رخاء العشرينيات، فإنها سوف تبدو لكثيرين حلماً سيئًا، مخيفًا لكنه ليس حقيقيًا، وقد تبدد بمرور الوقت. وهو الأمر الذى حدث مع حلول الحرب العالمية الثانية. ومن ثم، فقد كانت أزمة الكساد العظيم بالنسبة لبارسونز مرحلة إضافية بين رخاء العشرينيات وبين الاقتصاد الأمريكى الأخير فى الحرب العالمية الثانية ورخاء ما بعد الحرب. ولأنه ارتبط بخبرات الطبقة المتوسطة القوية والناجحة، فإن تفاؤل تالكوت بارسونز أصبح تفاؤل هؤلاء الذين أصبح نجاح النسق - وكذلك النجاح المتحقق بداخله - واقعًا شخصيًا أساسيًا بالنسبة لهم، والذين يعتبرون كذلك أن فشل هذا النسق يعد بالنسبة لهم انحرافًا ليس حقيقيًا تمامًا من الناحية الشخصية.

٥ - تدويل علم الاجتماع الأكاديمى :

لم يكن المفكرون العظام الذين ظهروا فى الفترة الكلاسيكية قوميين من الناحية السياسية فقط، ولكنهم كانوا كذلك أيضًا من الناحية الثقافية، أى من حيث الخبرة والتوجه. لقد تطورت نظرياتهم وهى تجهل فى الغالب الإسهامات المناظرة التى وقعت فى الأقطار الأخرى. ويعتبر الجهل الذى كان لدى كل من ماكس فيبر وإميل دوركيم

بعمل الآخر من أكثر الحالات وضوحًا بالنسبة لهذه القضية. وبرغم ذلك، فقد بدأ بارسونز جهده الأكاديمى باستيعاب أشكال النظرية الاجتماعية الأوربية المبعثرة قوميًا حتى الآن. وقد تضمن ذلك تأليفًا للنظرية الاجتماعية الغربية داخل إطار الواقع الشخصى لتالكوت بارسونز وافتراضات وعواطف البناء الأمريكى. ولم يقم بارسونز بإعادة إنتاج النظرية الأوربية أو استنباتها فقط داخل الثقافة الأمريكية مثلما يفعل لاجئ émigré، ولكنه فكك هذه النظرية بصورة كاملة، واستوعبها ثم أعاد تركيبها بالنظر إلى الخبرة الأمريكية المختلفة عن الخبرة الأوربية. ولذلك أصبح تأليفه النظرى له مكانته الحيوية فى الحياة الأكاديمية الأمريكية، برغم بقاء علاقته قوية بالثقافة الأوربية. ولذلك فقط كان فى مقدوره أيضًا أن يؤدى دوره بوصفه جسر العبور بين الحياة الثقافية الأوربية والأمريكية. وخطوة هامة نحو تدويل علم الاجتماع الأكاديمى.

وإضافة إلى أن أزمة الثلاثينيات قد عمقت الاهتمام الأكاديمى الأمريكى بالنظرية الاجتماعية الأوربية، ودفعت بها إلى مركز الحوار الفكرى، فإن أزمة الثلاثينيات قد دفعت كذلك بعض الأكاديميين الأمريكيين بصفة خاصة إلى النظر إلى علم الاجتماع الأكاديمى بوصفه دفاعًا ضد الماركسية التى تغلغلت أخيرًا فى حرم الجامعات الأمريكية، وذلك لأن الأوربيين لهم خبرتهم الطويلة بها. حيث تمت الاستعانة بالنظرية الاجتماعية الأوربية لتمثل مقدمة الهجوم فى مواجهة الأزمة التى نشطت الاهتمام بالماركسية. ولقد كان بسبب هذه التوقعات التى تشكلت أيديولوجيًا أن قامت جماعة من الأكاديميين بجامعة هارفارد، تمحورت حول هندرسون L.J. Henderson وضمت تالكوت بارسونز T. Parsons وجورج هومانز G. Homans وكرين برينتون C. Brinton بتأسيس سمنار عن فلفريدو باريتو V. Pareto، حيث بدأت اجتماعاتها مع خريف ١٩٣٢م، واستمرت تجتمع بصورة منتظمة حتى سنة ١٩٣٤م [٢٠]. وقد التحق بها أيضًا روبرت ميرتون R. K. Merton ، وهنرى موراى H. Murry ، وكلايد كلوكهون C. Kluckhohn .

وقد عبر جورج هومانز عن المتضمنات السياسية لاهتمام هذه المجموعة بباريتو، حيث اعترف صراحة – ومستر هومانز لا يقول أى شىء إلا بصراحة تامة – بأنى بوصفى جمهوريًا من بوسطن ومازلت مرتبطًا بعائلتى الثرية نسبيًا، شعرت خلال

الثلاثينيات بأنى معرض شخصيًا للهجوم من قبل الماركسيين قبل أى شىء. وقد كنت على استعداد لاعتناق أفكار باريتو، لأن أفكاره قدمت لى دفاعًا فى مواجهة هذا الهجوم المحتمل (٢١). ويمكن أن نلمح طبيعة هذا الدفاع فى مقالة هومانز التى نشرها فى ١٩٣٦م بعنوان " تأسيس الشيوعية "، حيث برهن على أن " المجتمع كائنًا عضويًا ... ومثل كل الكائنات العضوية، إذا تعرض وجوده لتهديد، فإن المجتمع سوف ينتج الأجسام المضادة التى سوف تميل إلى استعادة شكله الأصلى "(٢٢). وفى ذلك نجد تبريرهم للتفاؤل والمحافظة حتى فى قلب هذه الأزمة الهائلة.

وقد أشار كرين برينتون بوضوح إلى وضع جماعة باريتو فى الإطار السياسى، حيث لاحظ أنه " قد كان هناك بالتأكيد فى الثلاثينيات تلك الجماعة التى اعتاد الشيوعيون أو الرحالة من أتباعهم، أو حتى الليبراليون من الطراز الأمريكى المعدل تسميتها " بعقيدة باريتو " التى يقودها هندرسون. وكما لاحظ برينتون بأن باريتو نفسه كان يسمى " ماركس البرجوازية " حيث لم يوصف بالفاشية فقط. بإيجاز شغلت جماعة باريتو موقعًا سياسيًا على أقصى اليمين المحافظ، بحيث وضعت نفسها ليس فى مواجهة الشيوعيين فقط بل فى مواجهة " الليبراليين من الطراز الأمريكى المعدل " أيضًا. وعلى هذا النحو بدأ تداول علم الاجتماع الأكاديمى الأمريكى على أساس أنه علم محافظ من الناحية السياسية ومضاد للماركسية. لقد كان من الواضح أن جماعة باريتو كانت تبحث عن دفاع نظرى فى مواجهة الماركسية، وبدون شك يمكن إرجاع هذا الجانب لانجذابهم لباريتو إلى النطاقات المعتمة فى الوعى الثانوى.

ولكونه لم يكن عضوًا فى جماعة هارفارد، ولا عضوًا فى نادى السبت المحدود بمدينة بوسطن - حيث كان لهندرسون وبرينتون عضوية فى كليهما، بينما انتمى هومانز لجماعة هارفارد فقط - لم يظهر بارسونز بوصفه عضوًا كاملاً فى جماعة باريتو، برغم من أنه كان قريبًا للغاية من هندرسون. ومن ثم فقد أصبح موقفه المضاد للماركسية مختلفًا إلى حد ما - أكثر شمولاً وتبكيرًا - من موقف الأعضاء الآخرين بسمنار باريتو. لقد كان بارسونز فى الحقيقية على ألفة فعلاً بالانتقادات الأوربية للماركسية، وبصفة خاصة انتقادات ماكس فيبر، من خلال دراساته الأوربية، التى كانت سابقة على وقوع الأزمة وعلى عضويته فى حلقة باريتو. وبإيجاز أمسك بارسونز بزخيرته النظرية فى يده قبل أن يظهر الهدف على المسرح الأمريكى.

وفضلاً عن ذلك فإنه برغم الدوافع الأيديولوجية والسياسية التى نشطت الاهتمامات الأمريكية بالمنظرين الأوربيين المضادين للماركسية، فقد وجدت بعض الأساليب الهامة التى بقيت من خلالها علاقة الأمريكيين بهذا التراث الأوربى علاقة من الخارج فقط. ففى حين تنبه بارسونز وآخرون بصورة كاملة للدلالة الأيديولوجية للنقد الأوربى، فإننا نجدهم قد تمثلوا هذا النقد من وجهة نظر الثقافة الأمريكية التى كانت معرفتها بالتراث والخبرة الاشتراكية - برغم صعودها المفاجئ - مازالت ضئيلة. إذ لم تشكل القضايا الثقافية المحددة، والصراعات السياسية المتغيرة والنماذج التاريخية التى استندت إليها الاستجابة الأوربية الاشتراكية، فى الحقيقة جزءًا من الواقع الشخصى والثقافى لعلماء الاجتماع الأمريكيين. حيث كانت الماركسية التى عرفوها معروفة إلى حد كبير بوصفها نظرية وليست بوصفها تجسيداً أو تعبيراً سياسيًا مألوفًا.

ولم تربط التقاليد السياسية والفكرية فى الولايات المتحدة الاهتمام الأكاديمى بتحدى الماركسية كما كان ذلك ملزمًا فى أوربا. فلم تكن الاستجابة النظرية الأمريكية مقيدة بالمواجهة المباشرة مع الماركسية، الأمر الذى قد يضيق من شروط الالتحاق بها، فقد كان باستطاعة الأمريكيين استخدام الأنواع المختلفة من الأسلحة الفكرية التى كانت مخزونة فى المستودع الأوربى. ومن ثم، فلم يلزم بارسونز نفسه بصورة عميقة ومباشرة بالماركسية كما فعل الأوربيون. حيث نجده لم يطور فى الحقيقة تصوراً عن تعقيدها التحليلى، ومن ثم فقد ألزم نفسه فى الواقع برؤية للماركسية قبل أن يكون لديه أى إدراك لتطوراتها الداخلية.

وهناك شك ضئيل كذلك فى أن بارسونز كان دائمًا على معرفة أفضل بمنتقدى ماركس أكثر من معرفته بماركس نفسه. إذ لم يقدم بارسونز إشارة واحدة إلى كتابات ماركس أو إنجلز فى مؤلفه بناء الفعل الاجتماعى الذى بلغ حجمه نحو ٧٩٣ صفحة، حيث كان يستشهد فقط بالمصادر الثانوية، ولأنه كان ينظر إلى الماركسية بوصفها نسقًا فكريًا آيلاً للزوال بدلاً من النظر إليها على أنها أفكار حية مماثلة بدرجة أكثر لأفكار هوبز ولوك ومالتس أكثر من تشابهها مع أفكار دوركيم. ولقد تبنى بارسونز مدخله إلى الماركسية مستنداً إلى الاستخلاصات التى وصل إليها كل من فيبر ودوركيم

وباريتو وسومبارت وليس إلى خبرتهم. حيث تعد الماركسية بالنسبة لهؤلاء الدارسين ثقافة حية، وكان نضالهم ضدها متضمنًا فى واقعهم الشخصى. وبرغم ذلك، كانت الماركسية بالنسبة لبارسونز تسجيلاً ثقافياً بالأساس، شيئًا يوجد فى الكتب لكنه لم يتسرب بعمق إلى واقعه الشخصى. ولكونه غير مرتبط بالتراث النقدى المفصل للماركسية، أمكن صياغة التأليف البارسونزى على مستويات أكثر تجريدًا. لقد كان فى إمكان بارسونز أن يبدأ باستخلاصات النقد الأوربى الكلاسيكى للماركسية، وأن ينشط المواقف النظرية التى توقفوا عندها، وأن يتحرك نحو نظرية أكثر شمولاً بدلاً من اتباع البحث التاريخى التفصيلى الضيق على الطريقة الأوربية.

٦ - الوضعية وبارسونز، من النزعة العلمية إلى النزعة المهنية :

عند بداية هذا الفصل وصفت بإيجاز الظروف التاريخية التى أحاطت بظهور الوضعية السوسيولوجية، مع دعوة لفهم بعض القوى الاجتماعية التى ساعدت على تشكيلها، ويمكن أن يساعد التعرف على سياق إحياء الوضعية على تقديم رؤية تاريخية للظروف الاجتماعية التى دفعت تالكوت بارسونز - ربما أكثر من أى عالم اجتماعى آخر منذ كونت - لتولى مهمة صياغة نظرية عامة وشاملة. ويمكن توضيح فهم ذلك من خلال ملاحظة بعض التماثلات الهامة بين الفترات التى عمل فى إطارها كل منها. والأكثر أهمية فى كل ذلك، من وجهة نظرى، وجود صراع حاد فى كل فترة، صراع لا يتضمن فقط قضايا محدودة نسبيًا فيما يتعلق بموضوعات قليلة، ولكنه صراع يتضمن مواجهة بين تصورين شاملين ومختلفين تمامًا عن النظام الاجتماعى ككل. وفى الثلاثينيات تمثل أحد التصورين فى صورة المشروع التقليدى الحر للطبقة المتوسطة بالولايات المتحدة، بينما كان المشروع الآخر هو الذى قدمته أولاً الماركسية وثانيًا البرنامج الجديد.

ولقد كانت الماركسية فى أمريكا فى فترة الثلاثينيات منظورًا له جاذبيته بالنسبة للأقلية فقط، برغم أنها كانت بصورة عامة أقلية من المثقفين المنظمين والنشطين، الذين كانت آراؤهم واضحة تمامًا فى الجامعات وفى كل مكان. وفى هذا الإطار تم تحدى

تصور الطبقة المتوسطة للمجتمع بطريقة أكثر شمولاً، وبرغم أن الماركسيين الأمريكيين لم يكونوا فى ذاتهم أقوياء داخل الولايات المتحدة من الناحية السياسية، إلا أنهم كانوا مرتبطين فى الغالب بالاتحاد السوفيتى بوصفه التجسيد السياسى الأقوى للماركسية. ومع ذلك فقد تم تحدى التصور التقليدى للطبقة المتوسطة على مستوى مختلف كذلك بواسطة الإصلاحات الواسعة للبرنامج الجديد. وبرغم أن هذه الإصلاحات لم تشكل تحدياً راديكالياً قوياً مثل التحدى الذى مثلته الماركسية، إلا أن هذه الإصلاحات كانت مخيفة لكونها قوية من الناحية السياسية، أو بديلاً تتعهد به الحكومة. فقد كانت التغيرات الشاملة التى اقترحها ونفذها البرنامج الجديد فيما يتعلق بترتيبات الرفاهية، أو سياسات التشغيل، وعلاقات العمل، وفى التنظيم الصناعى والبنكى، أكثر تهديداً فى الغالب لقطاعات عديدة من الطبقة المتوسطة، ربما أكثر من الانهيار الاقتصادى ذاته. لقد بلغت كراهية " هذا الرجل " روزفلت من قبل بعض قطاعات الطبقة المتوسطة فى بعض الأحيان مستوى عالياً جعل من هذه الطبقة جنود الاضطهاد له، برغم أن إصلاحات "البرنامج الجديد " كانت تستهدف تحقيق الاستقرار لأسس النظام القائم وليس تغييره. فقد أدى الاندفاع الشديد عند البعض نحو التعجيل بدولة الرفاهية إلى الشعور بأن " المجتمع كما عرفوه " يتعرض لهجوم راديكالى.

وبرغم أن الماركسية و " البرنامج الجديد " يمثلان بديلين مختلفين تماماً للتصورات الاجتماعية التقليدية، فإن القلق بشأن أحدهما عكس القلق بشأن الآخر وعظمه. حيث دفع القلق من الشيوعية بعض قطاعات الطبقة المتوسطة للنظر إلى "البرنامج الجديد " بوصفه أكثر راديكالية من طبيعته الحقيقية، بينما دفعهم القلق فيما يتعلق " بالبرنامج الجديد " للنظر إلى الشيوعية على أنها أقوى مما هى عليها فى الولايات المتحدة. وكما نظر إليه البعض، كان "البرنامج الجديد" مجرد قناع أو إسفين فى اتجاه الشيوعية الدولية، ومن خلال النظر إلى "الماركسية" و" البرنامج الجديد " بصورة تخلط بينهما، بدت التصورات التقليدية التى طورتها الطبقة المتوسطة، فى الغالب بوصفها موضع هجوم من بديل راديكالى وأقوى. وعلى هذا النحو أصبح ينظر إلى الصراع الحقيقىْ بين التصورات الاجتماعية البديلة - وهو الصراع الذى كان أكثر حدة من أى صراع آخر فى الولايات المتحدة منذ الحرب الأهلية - من قبل بعض

الدوائر على أنه أكثر أواراً مما تعكسه طبيعته الحقيقية. وأصبحت قضية الطبيعة الأساسية للنظام الاجتماعى فى كليته فى الغالب موضوعًا للاهتمام العام والواسع، وللحوار التفصيلى الصريح بين كثير من المثقفين. ولم يعد استقرار النظام الاجتماعى التقليدى وشرعيته فى الولايات المتحدة فى فترة الثلاثينيات من هذا القرن موضع تسليم فى أى شىء مثلما كان فى السابق.

وفى هذا الجانب بالتحديد ، كان هناك تماثل بنائى هام بين مجتمع الأحياء(*) وفى المجتمع الأمريكى فى الثلاثينيات من هذا القرن. فقد كان الموقف فى كل حالة يقود إلى جهود تقديم تصور جديد وشامل للنظام الاجتماعى، وتحديد عناصره الأساسية وتقدير موارده من أجل التقدم وتوقعاته فيما يتعلق بالإصلاح، وكذلك تحديد مصادر وشروط شرعيته.

ولأن بارسونز وتلاميذه واجهوا أزمة (أزمة الثلاثينيات) من نوع حاد، أزمة لها أبعادها المحلية والدولية فى وقت لم تطلب السلطات العامة فى البداية خدماتهم لحلها. فإننا نجدهم قد بدءوا مسيرتهم الطويلة باتجاه المصادر الداخلية للنظرية. إذ منحتهم أزمة الثلاثينيات إغراءات مهنية محدودة، وتمويلاً ضئيلاً للبحث دفعهم إلى شغل أنفسهم بها مباشرة، وأبعدهم عن بناء النظرية. وظهرت فرص محدودة بالنسبة لبارسونز وتلاميذه للاهتمام " بالهندسة الاجتماعية " بوصفهم علماء اجتماع، بل إننا نجدهم قد شعروا بأن ذلك أمراً ملائمًا ومرغوباً. فقد يشارك ذوى الدوافع الأكثر ليبرالية - وهو ما فعلوه - بأنفسهم لكونهم متخصصين فى الخدمة الحكومية، لكن ماذا يمكن أن نفعل بالمحافظين الأكاديميين الذين رفضوا " البرنامج الجديد " ، وكيف يتسنى لهم صياغة إسهاماتهم لتعظيم أهميتها العملية بالنسبة لمشكلات الساعة؟.

ولذلك، يعد الانسحاب البارسونزى إلى النظرية بالمعنى الفنى تعبيراً عن عجز النظرة المحافظة خلال مرحلة الأزمة الأمريكية. إذ يشير التعقيد الفنى للنظرية

(*) يطلق هذا المصطلح على المرحلة التى تمت فيها إعادة الملكية فى إنجلترا عام ١٦٦٠م ، عندما رقى العرش الملك تشارلز الثانى (١٦٦٠-١٦٨٥) ، وأحيانًا عهد الملك جيمس الثانى (١٦٨٥-١٦٨٨) . "المترجم" قاموس المورد. ص٧٨٢ .

البارسونزية إلى افتقادها الفرصة الخارجية التى يمكن أن تجعلها ذات جاذبية بالنسبة للهندسة الاجتماعية، كما يشير إلى التزاماتها وطبيعتها الأيديولوجية.

غير أن القضية الهامة هنا لا تتمثل فى الطبيعة الأيديولوجية المحددة للنزعة البارسونزية، أعنى نزعتها المحافظة، ولكن تتمثل القضية الهامة فى إمكانية أن يصبح العجز السياسى لأى موقف أيديولوجى مدخلاً لجهد نظرى تعويضى. إذا لا يجد الإنسان المنغمس فى العمل السياسى النشط عادة الوقت من أجل التنظير الشامل. وتتمثل القضية الهامة الأخرى فى أن الاستغراق الذاتى والانهماك الفنى فى التنظير يعتبر بالنسبة لبعض المثقفين، أيًا كانت أيديولوجيتهم، نشاطاً للتأكيد الذاتى حينما لا يكون الوقت والظروف المحيطة منسجمة مع أيديولوجيتهم السياسية، سواء كان هذا الوقت متأخراً أو مبكراً. وحينما يحتاجون إلى أن يعوضوا بذلك فشلهم وهزيمتهم وإهمالهم. ومن الواضح أن المهزومين سياسياً، أو المهزومين تاريخياً هم الذين يكتبون النظريات الاجتماعية العميقة والمعقدة من الناحية الفنية. على هذا النحو تعتبر النظرية الاجتماعية، جزئيًا، بديلاً للسياسة.

وقد صاغ ذلك أفلاطون بصورة واضحة، على سبيل المثال فى رسالته السابقة، حيث نجده قد أشار صراحة إلى أنه قد تحول إلى الفلسفة بعد أن خاب رجاءه فيما يتعلق بتوقعاته لشغل وظيفة سياسية. وحينما لم يرضه حكم القلة الحاكمة أو الديموقراطية فى أثينا. ومرة أخرى نجد أن جذور الفترة الأولى للتأليف السوسيولوجى الوضعى توجد كما أشرت فى إسهام النبلاء الذين فقدوا مكانتهم الطبقية مثل الكونت دى بونال، ودى ميستر، وسان سيمون، وأيضاً فى جهود طبقة المثقفين الفنيين – التى ولدت حديثًا – والتى حرمت نظريًا من حقوقها المشروعة. وكذلك تكشف الخطابات التى كتبها أوجست كونت إلى سان سيمون أثناء انهيار العلاقة بينهما إلى أنه كان يرغب فى التراجع إلى علم الاجتماع " النظرى " لأنه شعر بأن المسئولين عن الشئون العملية فى مجتمعه ليس لديهم الذكاء لفهم علم الاجتماع ولا الميل إلى احترام علماء الاجتماع. ومن الملاحظ أيضاً أن أكثر الفترات التى كان فيها ماركس مستغرقًا فى إنتاجه الفكرى كانت الفترة التى أعقبت ثورة ١٨٤٨م. ومعروف بالطبع فشل ماكس فيبر فى تحقيق طموحاته السياسية – التى بلغت ذروتها – بعجزه عن تأمين الترشيح لوظيفة سياسية.

ولذلك نجده فى المراحل الأربع لتطور التنظير السوسيولوجى قد استمد من هذا العجز الطاقة للانهماك الفنى فى التنظير السوسيولوجى المطول - وربما التنظير النسقى الشامل - الذى شكلت الهزيمة أو الإحباط السياسى أحد دوافعه.

لقد عرفت الوضعية السوسيولوجية فى بداية القرن التاسع عشر المجتمع الحديث. وهو المجتمع الذى ظهر حينئذ باعتباره مجتمعًا " صناعيًا ". فقد نظرت إليه الوضعية باعتباره أقصى ما وصل إليه التطور التاريخى الذى سوف يكتمل تدريجيًا. إذ اعتقد الوضعيون، من ناحية، أن هناك بعض الترتيبات الاجتماعية القديمة التى تتمحور حول صفوات النظام القديم، فى حاجة إلى تجاوزها، كما اعتقدوا من ناحية أخرى فى وجود فجوة فى التنظيمات الحديثة فى حاجة إلى أن تملأ. لقد اعتقدوا أن المجتمع الجديد فى حاجة إلى أن " يتكامل " أو حسبما قاموا بصياغة ذلك بصورة متكررة إلى أن "ينظم"، وأن ذلك يتطلب ميثاقًا أخلاقيًا جديدًا يلائم المؤسسات العلمية والتكنولوجية والصناعية للنظام الجديد. وبرغم ذلك، فقد كان هناك تأكيدهم الأساسى على أهمية العلم : لأنه من ناحية وسيلة لزيادة الإنتاجية، ومن ثم تقليل مخاطر الرفض الكامل. ولأنه من ناحية ثانية منهجًا يمكن حث البشر من خلاله للاتفاق على المعتقدات التى يمكن أن تؤسس تكامل المجتمع الجديد. ومن ناحية ثالثة بوصفه التزامًا، يمكن - على خلاف الثروة المفرطة - أن يمنح الشرعية للمؤسسات الصناعية الجديدة. وكذلك لرجال الثروة الجدد الذين يسيطرون عليها. لقد نظر الوضعيون إلى العلم على أنه مصدر أساسى للتكامل الاجتماعى الحديث ولشرعية صفواته الجديدة.

وقد اختلفت استجابة البارسونزية لأزمة الثلاثينيات بسبب اختلاف وضع الطبقة المتوسطة الأمريكية، واختلاف التهديدات التى ينبغى أن تكافح ضدها، والاختلافات فى أسس شرعيتها، وبصفة خاصة، ما يتعلق بدور العلم كأساس للشرعية. لقد كان كل من العلم والتكنولوجيا فى الولايات المتحدة فى الثلاثينيات محصنين بألفة الحياة اليومية لهما. ومع أنهما كانا محصنين على هذا النحو، إلا أنهما لم يكونا موضع قبول كامل. حيث نجدهما نتيجة للكساد قد افتقدوا الثقة العامة فيهما. بل إننا وجدنا بعض البشر الذين أكدوا أنه يمكن نسبة الكساد فى الحقيقة إلى الإنتاج الوافر الذى سببه التطور التكنولوجى السريع. إضافة إلى أنه قد كان هناك فى الحقيقة حديث حول المطالبة

بتأجيل الإنفاق على التطور العلمى والتكنولوجى. بإيجاز، أصبح ينظر إلى العلم بوصفه مصدراً للاضطراب. ولم يعد ارتباط الطبقة المتوسطة الأمريكية بالعلم كافيًا حينئذ لتأسيس شرعيتها.

وفضلاً عن ذلك، فقد أضعف الانهيار المفاجئ والمدمر للاقتصاد الأمريكى فى الثلاثينيات شرعية الصفوة الأمريكية الحاكمة بصورة حادة، وبذلك كانت الفجوة الواضحة تتسع بصورة خطيرة بين القوة والأخلاق فى المجتمع الأمريكى، وكان هذا الإضعاف لشرعية الطبقة المتوسطة من منظور تالكوت بارسونز الحساس نحو الأخلاق واحداً من المشاكل الرئيسية. ومن ثم فقد شرع فى وسط أزمة الكساد العظيم يعمل على رأب الصدع بين القوة والأخلاق، وتأسيس أسس جديدة لشرعية الصفوة الأمريكية.

وبإمكان الباحث منا أن يرى فى نتائج هذه الجهود بعض الاختلافات الهامة بين بارسونز والوضعيين. فقد خصص بارسونز بصورة واضحة تأكيداً أقل على العلم بوصفه مصدراً لشرعية الصفوة والتكامل الاجتماعى، وبدلاً من ذلك فقد منح تأكيداً جديداً " للنزعة المهنية Professionalism " . ففى مقالة له عن المهن فى سنة ١٩٣٨م، لاحظ أنه أصبح ينظر الآن إلى كل صفوات المجتمع الصناعى، رجال الأعمال والعلماء على أنهم يشكلون " مهنًا ". وبذلك يمكن تمييز المجتمع الحديث ككل، كما يذهب بارسونز، من خلال أهمية المهن، " التى تعد بأى درجة مقارنة من التطور فريدة فى التاريخ "(٢٣). وهنا نجد أن بارسونز وجد طريقة لتمييز المجتمع الحديث دون أن يعرفه، كما عرفه ماركس بوصفه مجتمعًا "رأسماليًا"، بدون التأكيد على طابعه البيروقراطى كما فعل ماكس فيبر. إنه " مجتمع مهنى " (٢٤) ، وعلاوة على ذلك فهو مجتمع منظم " روحيًا "، إنه ليس مجتمعاً بيروقراطيًا ولا رأسماليًا.

وقد كان تركيز بارسونز على المهن مدفوعًا بدون شك بواسطة هجومه العنيف لرفض تصور المجتمع الحديث الذى عمقته أزمة الكساد، وهو التصور الذى ركز على طبيعته الرأسمالية. حيث إنه " إذا طرح سؤال يتعلق بأكثر خصائص (الحضارة الغربية) تمييزاً لهذه الحضارة، فإن عدداً قليلاً نسبيًا من علماء الاجتماع. قد يذكر

المهن بوصفها الخاصية المميزة. غير أنه من المحتمل إمكانية أن تشير الأغلبية بلا تردد إلى النظام الاقتصادى الحديث، أو إلى "الرأسمالية" و"المشروع الحر " أو اقتصاد رجال الأعمال، أو أى شىء آخر له انتشاره كخاصية مميزة ". أما بالنسبة لبارسونز، فقد كان التركيز على المهن فرصة لإضعاف الأهمية التى تنسب حينئذ " للرأسمالية " أو لجانب " الحصول على الربح " فى المجتمع الحديث [٢٥] .

ويتحدد تحليل بارسونز للمهن بتأكيده على التشابه بينهما وبين قطاع الأعمال، أى على العناصر المشتركة بينهما، حيث يذهب بارسونز قائلاً إن النظرة العامة تتصور أن رجل الأعمال يسعى – عن أنانية – لتحقيق مصالحة، بينما يسعى المهنى – عن إيثارية – لخدمة الآخرين. غير أن الأمر ليس كذلك. حيث لا يسعى أصحاب الأعمال أو المهنيين أساساً وراء تحقيق دوافع مختلفة؛ " وإنما يتمثل الاختلاف فى اختلاف المواقف التى تعمل فى إطارها الدوافع الإنسانية المشتركة بينهما ... وحيث نجد أن نشوة الحرص على الكسب فى المشروعات الحديثة ذات طبيعة مؤسسية Insti-tutional وليست ذات طبيعة دافعية motivational" [٢٦] . فى هذا الإطار يسعى كل من رجل الأعمال وأصحاب المهن إلى تحقيق النجاح والتسليم بنجاحهم، حتى ولو اختلفت طريقة تحديد النجاح واقعياً أو أسلوب السعى لتحقيقه فى كل حالة. وعلى هذا النحو فليس المهنيون " إيثاريين " بالمعنى الشائع، وكذلك ليس رجال الأعمال " أنانيين "، حيث نجد أن كل منهم يتوافق مع المعايير التى يعتقد أنها ملائمة للقطاع الخاص بنشاطه. وفضلاً عن ذلك، يتماثل رجال الأعمال والمهنيون فى الإيمان بالقيم العقلانية، لإنجاز الأعمال؛ وتتميز السلطة عند كل منهما بالتحديد الوظيفى، حيث يصبح لكل منهما سلطة فى نطاق مجالاته المحددة فقط، وكلاهما يعتقد فى القيم ذات الطبيعة الشمولية، حيث نجد أن قراراتهم تخضع لبعض القواعد العامة غير الشخصية. وبذلك نجد أن تأكيد بارسونز على الخصائص المشتركة بيت قطاع المهن وقطاع الأعمال، واستمراراً لذلك فهو يضعف الأهمية التى تخلع على السعى الذاتى من أجل الربح الخاص. وبذلك يصور بارسونز رجال الأعمال بوصفهم مهنيين. ويرد بارسونز على اتهام المهن لكونها أصبحت ذات طابع تجارى، قائلاً بأن التجارة هى التى أصبحت ذات طبيعة مهنية. ولكون قطاع الأعمال قد تماثل مع المهن، فقد زود بالمسئولية الأخلاقية – التى كانت تنسب له تقليدياً – عن تحقيق الرفاهية العامة، وهو ما يشكل أساس شرعيته.

وعلى غرار المهن أصبح قطاع الأعمال يحدد بوصفه الممارسة الأخلاقية للقدرة أو الكفاءة لصالح المصلحة العامة فى الإنتاج. وبذلك يحتوى الانتقال من الوضعية إلى البارسونزية، انتقالاً من العلم إلى النزعة المهنية كمصدر لشرعية الصفوة، حيث لم يتم إلغاء المكونات العقلانية والإمبيريقية للعلم، ولكنها امتزجت بدلاً من ذلك بالمهنية Professionalism بوصفها مكوناً أخلاقياً. وعلى هذا النحو يوجد أسلوبين هامين، على الأقل حاول بارسونز من خلالهما إصلاح الانشقاق الحديث بين القوة والأخلاق. وكذلك ليصلح الصدع الوظيفى بين النظم الروحية والدنيوية، الأول بإعادة التركيز الذى يحرك من خلاله أساس الشرعية من العلم إلى المهن، والثانى " من خلال التأكيد على استقلال القيم الأخلاقية وكفاءتها السببية فى تحديد نتائج اجتماعية، وهو التأكيد الذى تأكد من خلال مناقشتى قبل ذلك " النزعة الإرادية لبارسونز ".

وقد أصر بارسونز فى نفس الوقت، على أنه لا ينبغى النظر إلى رجال الصناعة المحترفين، على أنهم يتحركون باعتبارات المنفعة والمصلحة الذاتية، حيث إنهم يخضعون عادة لوطأة تأثير القيم الأخلاقية أساساً، وبخاصة القيم البروتستنتية، أو صورها الحديثة الأكثر علمانية. بإيجاز، أصبح ينظر إلى رجال الأعمال بوصفهم لا يتحركون – كما ينظر إليهم الشعبيون الأمريكيون – إلا بالجشع أو الفساد، أو لا يتحركون – كما ينظر الماركسيون إليهم – إلا بضغوط النظام الرأسمالى؛ بل كان ينظر إلى أصحاب المشروعات ورجال الأعمال، بوصفهم يتحركون بواسطة التوجهات الأخلاقية التى أصبحت مستوعبة Institutionalized من خلال ترسيخ الطبيعة المهنية. وباستطاعتنا إضافة أنه من المحتمل أن يكون مثل هذا الدفاع عن شرعية المشروعات أكثر إقناعاً بالنسبة لهؤلاء الذين يشتق واقعهم الشخصى من الخبرة التى اكتسبوها من التفاعل مع صفوة رجال الأعمال الأقدم والأفضل تعليماً فى نيوانجلند، وليس من الخبرة التى اكتسبوها مع هؤلاء الذين أصبحوا على معرفة بجزارى الخنازير فى الغرب الأوسط للولايات المتحدة الأمريكية.

ويتمثل الاختلاف الآخر الواضح بين الوضعية والبارسونزية فى كون الوضعية كانت ذات نظرة تطورية بصورة لافتة للنظر، بينما كانت البارسونزية غير تطورية، أو تطورية بصورة ثانوية. حيث كتب بارسونز أخيراً مقالة عن " العموميات التطورى Evolutionary Universals " أوحت لنا بأن التطورية تشكل اهتماماً ثانوياً فقط بالنسبة

له. غير أن النزعة التطورية كانت محورية وليست هامشية بالنسبة للوضعية. ويبدو أنه يمكن نسبة هذا الاختلاف لحقيقة أن الطبقة المتوسطة فى المجتمع الذى اهتم به بارسونز - على خلاف الوضعيين - لم تكن مهددة من قبل الصفوة القديمة، التى تتوحد مع الماضى وتلفت الانتباه إليه. ومن ثم فهى لا تحتاج إلى أن تنظر إلى الأمام نحو المستقبل، حتى يمكن لها أن تتخلص من هذا الكابوس. ذلك لأننا نجد أن القوى التى تهدد الطبقة المتوسطة الحديثة، هى بذاتها قوى موجهة نحو المستقبل، تنظر إلى الأمام، وتبحث عن مجتمع مختلف كلية. ومن ثم تأسست الوظيفية البارسونزية من خلال خبرة ليس لديها دافع للتركيز على الماضى، ولديها رغبة ضئيلة فى احتمالية أن يختلف مستقبلها كلية. ولذلك نجد أن دوافعها محافظة أساساً : فهى طبقة ترغب فى المزيد، ولكن المزيد من نفس الشىء، أى من نفس الحاضر. وعلى هذا النحو فهى ليست تطورية بصورة كاملة ولكنها بدلاً من ذلك متزامنة وآنية من حيث تأكيدها الرئيسى، حيث يتجسد اهتمامها بالنظام الاجتماعى، أعنى بالتكامل. وقد انعكس ذلك بصورة خاصة فى كتابات بارسونز فى الفترة التالية للحرب العالمية الثانية، حيث نجده قد تحرك من تأكيده الأول على اهتمامات فيبر إلى تأكيده على اهتمامات دوركيم. وقد لاحظ بارسونز أثناء حديثه عن مقالة كتبها كينيث بولدنج أنه : "بالنسبة لى قد أوافق على ما يشير إليه (بولدنج) بوصفه [الإغراء القوى] لمطابقة مهمة علم الاجتماع بالاهتمام بالنسق المتكامل "(٢٧).

بداية مرحلة جديدة، الاتجاهات الناشئة

١ - الماركسية وعلم الاجتماع الأكاديمى الانقسام والنمو المفرط لتعدد التمركز حول الذات :

لقد ظل الانقسام بين علم الاجتماع الأكاديمى والماركسية - إذا نظر إليه من منظور عالمى - أحد الملامح الهامة للبناء التاريخى لعلم الاجتماع الغربى حتى الآن،

حيث الفترة الرابعة، التى توشك على الانتهاء الآن. حيث تأثر التطور العالمى للماركسية فى أعقاب نجاح الثورة البلشفية بصورة واضحة بالرعاية التى منحها الاتحاد السوفيتى إياها. وفى أعقاب التأسيس المؤسسى لعلم الاجتماع الأكاديمى فى جامعة شيكاغو فى العشرينيات من القرن العشرين، وبصفة خاصة بعد انتقال مركز الجاذبية إلى الساحل الشرقى، تأثر التطور العالمى لعلم الاجتماع الأكاديمى بصورة واضحة بواسطة دعم الولايات المتحدة الأمريكية له. ولم يقتصر الانقسام الفكرى بين الماركسية وعلم الاجتماع الأكاديمى على مصادر الدعم المختلفة التى يتلقاها كل منهما، ولكن توازى ذلك مع الاستقطاب على المستوى العالمى.

وقد أدى هذا الانشطار بين الماركسية وعلم الاجتماع الأكاديمى إلى إقناع كل منهما بضرورة تجنب الآخر أو تجاهله فى مناقشات المحافل العلمية. وعلاوة على وجود قدر محدود من الحوار العلمي، فقط كان هناك تخصيب سرى محدود بينهما، مثال على ذلك إسهامات مالينوفسكى، وميرتون وبوخارين. ويمكن أن نقول بأن الماركسية كانت تشكل فى الولايات المتحدة جزءًا من الثقافة غير العلنية المكبوتة لعلم الاجتماع الأكاديمى. وبخاصة بالنسبة لهؤلاء الذين نضجوا خلال أزمة الثلاثينيات من هذا القرن. ويتسق مع ذلك أن علم الاجتماع الأكاديمى كان له وضعه المماثل فى مواجهة الماركسية فى الاتحاد السوفيتى.

وفى الجزء الأخير من الفترة الرابعة، وبخاصة فى أعقاب الحرب العالمية الثانية وانهيار الستالينية، تطور الحوار العام بين التيارين الفكريين ليصبح أكثر صراحة. حيث نشأ علم الاجتماع الواقعى بوصفه نظامًا من المعرفة الأكاديمية فى الاتحاد السوفيتى. بينما أثرت الماركسية بصورة متزايدة فى الولايات المتحدة على نقد البارسونزية – حيث شكلت بداية علم الاجتماع الأكثر " جدلية ". وبدأ جناحا علم الاجتماع الغربى يشتركان فى نفس المؤتمرات الدولية لعلماء الاجتماع.

لقد ظل الانقسام بين الماركسية وعلم الاجتماع الأكاديمى باقيًا، كما كان هناك من ناحية ثانية انقسامًا عالميًا واضحًا فى الفترة البارسونزية. ولذلك استخدم علم الاجتماع فى كل من الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة كوسيلة لتنفيذ سياسة الدولة،

سواء فيما يتعلق بمواجهة المشكلات المحلية أو بوصفه أداة لتحقيق المكانة والتأثير والفعالية على الصعيد الدولى. وقد استخدم الاتحاد السوفيتى الماركسية لفترة طويلة بهذه الطريقة؛ وقد فعلت الولايات المتحدة ذلك بصورة متزايدة منذ نمو دولة الرفاهية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، ثم هى أيضًا قد استخدمت العلوم الاجتماعية لاختبار مدى انتشار الحركات السياسية والثقافية الموالية للماركسية والشيوعية. فقد أرسل علماء الاجتماع إلى فيتنام، كما حاولت دراسة الحركات الثورية فى أمريكا اللاتينية. إضافة إلى أنها شجعت على تأسيس منظمات العلوم الاجتماعية فى أوروبا مثل المجلس الإيطالى للبحوث فى العلوم الاجتماعية، إضافة إلى أنها أثرت على بعض المنظمات الدولية كمنظمة التعاون الاقتصادى والتنمية.

ونتيجة لهذه النزعة الأمريكية التوسعية، أصبح الانقسام بين الماركسية وعلم الاجتماع الأكاديمى أكثر تعقيدًا بسبب ظهور "قوة ثالثة" مستقلة إلى حد ما، حيث تشكلت هذه القوة من خلال الجهد الموجه بالوعى الذاتى لبعض علماء الاجتماع الأوروبيين الذين تحركوا نحو تأسيس علم اجتماع أوروبى يتميز برفض نزعة الالتزام بمعادلة الماركسية والنماذج الفكرية الأمريكية العديدة. حيث ظهر استعداد عند كل من علماء الاجتماع الأكاديميين والماركسيين لتبادل وجهات النظر، ومن الأمثلة المعبرة عن ذلك مدرسة كوركولا **The Summer School of Korcula**، مجلة اليسار الجديد، التى يعد لوسيان جولدمان وتوم بيرنز من أبرز رموزها.

وبحلول الستينيات من القرن العشرين أصبح البناء المستقطب لعلم الاجتماع الغربى محملاً على هذا النحو ببناء متعدد المراكز وإن لم يتجاوزه. حيث وقع تعدد المراكز داخل الماركسية ذاتها بواسطة الماركسية الأوروبية الشرقية والماوية والكاستروية واتجاهها نحو الاستقلال، وبالمثل الماركسية المحدثة ذات الطابع العلمى. وقد ظهرت النزعة لتعدد المراكز أيضًا داخل علم الاجتماع الأكاديمى بصورة عامة وداخل علم الاجتماع الأمريكى بصورة خاصة على المستويات النظرية والمؤسسية. فمن ناحية ظهرت مراكز جديدة للبحث والتدريب فى الولايات المتحدة لتتحدى الأسبقية التقليدية لجامعات شيكاغو وهارفارد. ومن ناحية أخرى صاغ جورج هومانز وإيرفنج جوفمان وهارولد جارفنكل مواقف نظرية ومنهجية تناقضت بصورة حادة مع الصياغات البارسونزية السائدة وتنافست معها.

وبذلك تمثلت الخاصية البنائية الجديدة لعلم الاجتماع الأكاديمى الأمريكى فى نهاية الستينيات من هذا القرن فى انهيار المكانة المحورية للبارسونزية. ويبدو أننا ندخل ببطء فى فترة يخضع فيها النسق الذى شيده تالكوت بارسونز - والذى كان هو التأليف النظرى المسيطر منذ الحرب العالمية الثانية - لخسوف كامل. وسوف أوضح بالتفصيل فى فصل آخر سبب اعتقادى حدوث ذلك، وما هى أسباب حدوثه. ومع ذلك، فسوف أحاول هنا إنجاز هذه البرهنة والتركيز أساسًا على المتضمنات البنائية.

٢ - السقوط الوشيك للبارسونزية :

يعانى النسق البارسونزى من نوع من الانهيار، ومن كونه أصبح يشغل مكانة أقل فى اهتمام علماء الاجتماع الأكاديميين. ونتيجة لذلك، لم يعد هناك مركز فكرى واحد منظم للجماعة السوسيولوجية. لقد كان نسق بارسونز فى الغالب هو النموذج الموجه الذى حقق تماسك الجماعة السوسيولوجية إلى حد كبير بواسطة الجدل الذى أثاره، أو بواسطة المؤيدين الذى اكتسبهم. ومع ذلك فإن استخدامه اليوم بوصفه نسقًا أقل من استخدامه بوصفه دائرة معارف، حيث يستفيد علماء الاجتماع بأجزاء من نسقه النظرى هنا وهناك. حينما يدركون أنه ناقش قضية يبحثونها، وحيث تم استيعاب أجزاء منه فى مجالات التخصص المتعددة. وقد حدث ذلك ليس لأن خصومه قد سحقوه، ولكنه لأنه فى الحقيقة لم يكن منظمًا بدرجة كافية فى بعض جوانبه، بحيث يجعله ذلك أهلاً لتلقى أية ضربة قوية. كما أنه لم يكن متماسك الأجزاء بحيث أمكن تمزيقه، وهو الآن يموت ببطء بسبب اللامبالاة المتزايدة من قبل جمهوره. حيث أصبح تلاميذ بارسونز أقل تميزًا من تلاميذ المدارس الأخرى. وفيما يتعلق بتأثيره على علم الاجتماع الأمريكى، فقد افتقد نسق بارسونز تميزه الفكرى وأصبحت حدوده أقل وضوحًا.

فإذا كان ذلك قد سبب فراغًا فى المركز، فإننا مع ذلك قد نشتبه فى أن هذا المركز لن يكون فارغًا لمدة طويلة. حيث نجد أن علم الاجتماع الأكاديمى، بطريقة ما هو العلم الذى يمتلك البدايات الجديدة المتكررة، بمعنى أن يقول إن لدية ميلاً غريبًا نحو فقدان

الذاكرة(*) ، مثال على ذلك أن أعرف خلال حياتى ثلاثة من علماء الاجتماع الذين قالوا أو أعلنوا صراحة، أن علم الاجتماع سوف يبدأ أخيراً بجهودهم، أو على الأقل بجهود تلاميذهم. وبرغم أن الباحث منا قد يتأسى كثيراً لهذا النوع من افتقاد المنظور أو الرؤية، فإننا نستطيع أيضًا الإعجاب بهذا الإخلاص المتضمن فى وجهة النظر المبدعة عادة.

ويوحى الادعاء بأن علم الاجتماع الأكاديمى هو علم البدايات الجديدة بأنه على وعى واضح بالنزعات التى تشكل بدعًا فى إطاره. ومع ذلك، فإنه ينبغى توجيه الانتباه فى نفس الوقت إلى بعض جوانب قوته : منها مثلاً انفتاحه النسبى على التجديدات الفكرية، واستعداده لتمويل عجزها. إذ يعنى القول بأن علم الاجتماع الأكاديمى هو علم البدايات الجديدة أن نتنبه إلى انفتاحه البارع فى بعض الأحيان على التجديد الفكرى، وكذلك إلى استعداده لفقدان الذاكرة فيما يتعلق بتراثه.

وسوف أذكر هنا بإيجاز عاملين فقط من بين العوامل التى سببت السقوط الوشيك لنسق تالكوت بارسونز : (١) نمو ثقافة الشباب المتميزة و(٢) النمو المتسارع لدولة الرفاهية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية. حيث ظهر بناء جديد للعواطف بين قطاعات هامة لأجيال الشباب، وبخاصة بين شباب الجامعة الذين كانوا طلاباً ومن ثم فقد كانوا على مقربة شديدة من المؤسسات الأكاديمية التى تطور فى إطارها على الاجتماع

(*) يثير قول ألفن جولدنر بأن علم الاجتماع لديه ميل غريب لافتقاد الذاكرة عدة ملاحظات أو خواطر. أولها، أن علم الاجتماع علم حديث على ما يشير روبرت ميرتون. فهو وإن بدأ بمنظور العلم الطبيعى، إلا أنه اتجه فى الفترة الأخيرة إلى استكشاف منظور يختلف عن منظور العلم الطبيعى، رأى أنه أثر إدراكًا أو فهمًا لطبيعة الظواهر الإنسانية التى يدرسها، وهو التحول الذى حدث من التأكيد على الفهم الموضوعى إلى التأكيد على التفهم الذاتى. من ناحية ثانية فإذا كان علم الاجتماع قد بدأ منطلقًا من التوجهات الوضعية، فإنه قد انتهى الآن إلى الأخذ بالمنطلقات المثالية. بالإضافة إلى ذلك فإن التحولات التى طرأت على الواقع الاجتماعى انعكست على الأبنية النظرية التى تشكل فى مجموعها الافتراضات القاعدية لعلم الاجتماع، الأمر الذى دفع علم الاجتماع إلى الانتقال السريع بين الأبنية النظرية من الماركسية إلى البنائية الوظيفية إلى التبعية إلى التحديث والحداثة، إلى ما بعد الحداثة، بحيث تشير كل هذه التحولات فى مجموعها إلى علم يبحث عن منظوره الملائم وليس إلى علم يفتقد ذاكرته، فهو علم يمر بمرحلة تجريب المنظورات، حيث يتسع التجريد ويتعدد باتساع الواقع الاجتماعى، بوصف أن المجتمع وحتى النظام العالمى هو وحدة البحث والدراسة . " المترجم"

ويدرس بها كذلك. ويمكن تمييز هذا البناء الجديد للعواطف بإيجاز باعتباره يتكون من تلك العناصر التى عبر عنها اليسار الجديد من ناحية، ومن خلال الثقافة المخدرة Psychedelic Culture من ناحية أخرى. وكلاهما كما سوف أوضح تفصيلاً فيما بعد يتناقض بعمق مع الافتراضات والعواطف المتضمنة فى التنظير البارسونزى. فمن غير المحتمل أن يجد مؤيدى الثقافة المخدرة أن البارسونزية ملائمة، حيث يتردد العقل فى الحقيقة حينما يفكر فى إمكانية وجود هيبيز بارسونزيين، أى يعتقدون فى أفكار بارسونز. وسوف يشعر الشباب المتمسك بعقيدة اليسار الجديد بعدم ملاءمة البارسونزية، ليس أقل من شعور مؤيدى الثقافة المخدرة. غير أن ذلك لا يحول حتميًا دون قيام " نزعة بارسونزية يسارية " وكذلك قيام بارسونزية محدثة. بإيجاز بارسونزية تقف على قدميها كحال النزعة الهيجلية التقليدية التى سادت بداية القرن الثامن عشر، والتى لم يحل وجودها دون قيام النزعة الهيجلية اليسارية أو الهيجلية المحدثة. إذ لا يستطيع الباحث منا أن يحول دون قيام بارسونزية راديكالية (منفصلة عن دولة الرفاهية)، حتى لو كان المرء لا يستطيع فى الواقع تصديق ذلك (*).

لقد شكلت علاقة البارسونزية بدولة الرفاهية مسألة أكثر تعقيدًا. حيث ظهر علم الاجتماع الحديث بصورة أكثر اكتمالاً حينما تحررت الطبقة المتوسطة من تهديد الماضى أو حينما لم تعد تنظر إليه بوصفه مصدر تهديد. وأصبح واضحًا أن علم الاجتماع أصبح ذا وضع مؤسسى كامل فى ظل رعاية الطبقة المتوسطة القوية التى حررت نفسها من هيمنة الصفوات القديمة وأصبح باقيًا، إنه لكى تؤمّن المجتمع الصناعى بصورة كاملة، ولكى لا تكون به مشكلات اجتماعية تحتاج إلى الفهم أو السيطرة عليها. فقد كان يجب تقدير مكانة علم الاجتماع لا أن نمنحه بسخاء فقط.

(*) ذلك قياسًا على قول ماركس لقد كان الجدل يسير على رأسه عند هيجل فجعلته يسير معتدلاً على قدميه، أى مستندًا إلى الأساس المادى والاقتصادى. وإذا كان بعض الباحثين يعتقد أن النسق البارسونزى يستند بالأساس إلى الثقافة والقيم، فإنه ليس هناك ما يمنع من تصور نسق تتوفر له كل خصائص النسق البارسونزى باستثناء أن يلعب الأساس المادى أو الاقتصادى دورًا محوريًا فى بنائه. ليحل محل الثقافة، بحيث يستند النسق فى هذه الحالة إلى واقعه المادى، أى على قدميه . ولا اعتقد أن ذلك يتناقض مع الرؤية البارسونزية للنسق البنائى الوظيفى . " المترجم "

ومن ثم، فقد شكل ظهور دولة الرفاهية فى معظم أوربا الغربية، والمشكلات التى ظهرت استجابة لظهورها، المثير الوحيد والأكثر أهمية لتحقيق التطور السريع لعلم الاجتماع الأكاديمى بوصفه مؤسسة اجتماعية. ولقد كان ازدهار دولة الرفاهية بعد الحرب العالمية الثانية وقدرتها التمويلية الهائلة وتأكيدها على نزعة المنفعة الاجتماعية الأشمل، هو الذى وفر السياق الاجتماعى الأكثر ملاءمة للصياغة المؤسسية لعلم الاجتماع، ولقد كان تحقيق ذلك فى الحقيقة بطيئًا تمامًا فى إنجلترا.

وفى هذا الإطار شكل ظهور دولة الرفاهية الحديثة ودعمها المتتابع لعلم الاجتماع الأكاديمى استجابات لظهور الطبقة المتوسطة الحديثة التى كانت محصنة وموضع تهديد فى ذات الوقت. فنظرًا لكونها لم تعد تحيا فى ظل نزعة الإحياء، فقد كانت الطبقة المتوسطة مهددة بتطور الشيوعية، وأيضًا بانهيار تأثيرها على الصعيد العالمى. إضافة إلى إنها كانت مهددة أيضًا بالأزمات الداخلية المتزايدة، التى تسببها مطالب الشرائح الاجتماعية المنشقة، مثل شريحة المقهورين سلاليًا، وأيضًا بواسطة الطلاب،إضافة إلى هؤلاء الذين يعيشون عالة على دولة الرفاهية. فى هذا الإطار شكل علم الاجتماع الأكاديمى ودولة الرفاهية الاستجابات المتداخلة للطبقة المتوسطة التى لم تعد تخاف الماضى، غير أنها لا تتطلع إلى مستقبل مختلف عن الحاضر بصورة أساسية. لقد كانت الاستجابات تسعى للرد على التوترات القائمة داخل نطاق النظم الأساسية القائمة فى مجتمع الطبقة المتوسطة. لقد كانت استجابات الطبقة المتوسطة الثرية كافية إلى الدرجة التى تكون فيها قادرة على أن تدفع تكاليف دولة الرفاهية، برغم كونها مازالت – على مضض – معتقدة أن نظمها هى أساسًا النظم الصحيحة والمستقرة. ولكونها نظمًا مستقرة فليس هناك إحساس بالحاجة إلى الإصلاح، ولكن إلى نوع من التعديل اللطيف. وبذلك أصبح يعتقد فى إمكانية حل المشكلات الاجتماعية من خلال ضخ مجموعة من المدخلات المتواضعة التى تشمل الإدارة المركزية مرتبطة ببعض خدمات الخبراء ، والبحوث، والاستشارات، وقدر محدود من إعادة توزيع الدخل. بإيجاز أصبح ينظر إلى المشكلات بالنظر إلى النماذج التكنولوجية وأصبح يعتقد فى إمكانية حلها بأسلوب مهام وممارسات الهندسية الاجتماعية.

بذلك شكلت حاجات دولة الرفاهية الجديدة كلاً من نمو الفرص وكذلك الظروف المحددة التى شكلت علم الاجتماع الأكاديمى بوصفه مؤسسة. فقد ازدهر علم الاجتماع الأكاديمى فى الفترة التى كان فيها الاقتصاد الكينزى يسمح بالتدخل الفعال بالنظر إلى العوامل الاقتصادية الأكثر تقليدية. وعلى هذا النحو يعتبر علم الاجتماع هو العلم الأول ١ + N بالنسبة لدولة الرفاهية، فهو الذى يقدم لهما الخبرة المستندة إلى معرفة أساتذة الجامعة. والذى يخص نفسه بمواجهة المشكلات الاجتماعية غير الاقتصادية الأخرى : كالصراع العنصرى، والسلوك المنحرف، والانحراف، والجريمة، والنتائج الاجتماعية للفقر. وفى هذا الإطار تركزت بؤرة اهتمام علم الاجتماع المعاصر - وبخاصة الاتجاه الوظيفى المستند إلى النفعية الاجتماعية - على المجتمع بوصفه نسقًا من المتغيرات المتفاعلة، وبخاصة على الطريقة التى تتشكل من خلالها المشكلات الاجتماعية غير المتوقعة بواسطة التفاعل بين هذه المتغيرات، وبخاصة المتغيرات غير الاقتصادية، لقد تمت ملاءمة علم الاجتماع بصفة خاصة - بوصفه - العلم الأول الملائم لمتطلبات دولة الرفاهية، بوصفها هى الأخرى الدولة الأولى - ليؤدى دوره بوصفه نوعًا من "المؤسسة المسيطرة " التى تواجه المشكلات الاجتماعية المتنوعة التى تقع باستمرار نتيجة لفعالية النظم الأساسية للمجتمع.

وبينما كانت المرحلة الثانية من البارسونزية متلائمة بدرجة أكبر مع دولة الرفاهية، فقد كانت، كما افترضت سابقًا، هناك بعض الأساليب الأخرى التى تنافرت من خلالها معهما : وبصورة أكثر تحديداً من خلال تصورها لعملية التأكيد على التوازن، بوصفه عملية ذات طبيعة تلقائية إلى حد كبير، وبوصفه عملية ذات دوام ذاتى. ونظراً لأن التحليل البارسونزى لم ينطلق من موقف يشهد انهيار التكيف فإنه - أى التحليل - لم يهتم كلية بالآليات التى يمكن تعبئتها عن قصد بواسطة الدولة والنظم الاجتماعية الأخرى لإصلاح العملية الاجتماعية حينما يصيبها الفشل. لقد بقى البناء التحتى للبارسونزية كينزيًا، طالما أنه - أى بارسونز - يدرك العلاقات بين النظم الاجتماعية أو الفاعلين وفقًا للنموذج الكامن فى الاقتصاد الحر المتوازن تلقائيًا، وليس بالنظر إلى نموذج اقتصاد الرفاهية الذى تديره الدولة. لقد ظلت البارسونزية محافظة على التزامها العميق بأهمية دور القيم الأخلاقية بوصفها مصادر للتضامن الاجتماعى، ومن ثم تنظر

إلى هذه القيم من منظور ليبرالى، بوصفها عناصر لا ينبغى أن تسيطر عليها الدولة أدائيًا. وفضلاً عن ذلك يعكس النموذج البارسونزى أحد تصورات دولة الرفاهية فقط بوصفه آلة جيروسكوبية gyroscopic للنظام الاجتماعى، غير أن علاقته ضعيفة بذلك التصور الذى يرى دولة الرفاهية بصفتها وسيلة لتحقيق العدل والمساواة.

ولذلك لم تشكل البارسونزية، حتى فى المرحلة الثانية، النظرية الاجتماعية التى تتلاءم بصورة كاملة مع دولة الرفاهية الناضجة. لكونها قد انحرفت بصورة متزايدة نحو متطلبات دولة الرفاهية، غير أنها بقيت تشكل علم اجتماع بالتبنى لدولة الرفاهية. فقد استمرت متلائمة عند بعض مستوياتها العميقة مع متطلبات مجتمع "السوق الحر" ولذلك، أصبحت النظرية البارسونزية مهجورة فى نطاق دولة الرفاهية الناضجة، وبنفس القدر مهجورة بالنسبة للثقافة المخدرة، إضافة إلى أنها قد أصبحت الآن، ولو جزئيًا على الأقل، غير ملائمة للاحتياجات الإدارية على مستوى إدارة المجتمع، إلى جانب أنها فى ذات الوقت لم تعد تعكس بصورة مناسبة البناء الجديد للعواطف التى بدأت تظهر بين الأعضاء المؤثرين فى جماعات الشباب. إضافة إلى أنها لم تعد ملائمة أدائيًا أو تعبيريًا للزمن الذى نعيش فيه، ومن ثم فقد ذوت بوصفها نموذجًا فكريًا، فى مقابل أن النظريات التى قدمها إيرفنج جوفمان، وهارولد جارفنكل وجورج هومانز، قدمت تأملاً أكثر حداثة، ومختلفًا كلية لهذه الفترة.

الهوامش

(١) Henri de Saint - Simon, Social Organization, The Science of man and other writtings, F. Markhan, eel. (New York : Harper & Row, 1964). P.g.

(٢) Ibid ., pp. 26-77 .

(٣) George Brandes, Main Currents in Nineteenth Century literature (New York : Macmillan ., 1901) III, 79,85.

(٤) Quoted in F.B;Arty , Reaction and Revolution , 1814-1852 (New York : Harper and Bros., 1914) p. 49.

(٥) See Madame de Staël on politics , literature and National character, Monroe Berger, ed.and Trans. (New York : Doubbleday , 1964) . This Includes a translation of her work on Germany and has an excellent Introduction .

(٦) Warner Sombart , Der Bourgeois (Munich : 1913) , p.263.

(٧) Karl Marx , Capital , Eden and Cedar paul , trans (New York : Dutton , 1930) II, 670.

(٨) Ibid .

(٩) Ibid .

(١٠) Saint-Simon , Social Organization , the science of man and other writings , p. 4.

(١١) Perry Anderson , New left Review (July- Augest 1968) p.12.

(١٢) Ibid., p.12.

(١٣) Ibid ., p. 14-15.

(١٤) J.W. Burrow , Evolution and Society (Cambridge : Cambridge University press , 1966), p.220.

(١٥) Quoted in Ibid ., p. 86.

(١٦) B.Malinowski, "Ethnology and Society," Economica , II, 208-219.

(١٧) Burrow , Evolution and Society , p. 199 .

(١٨) Quoted in Anderson , New lift Review, p. 48.

(١٩) Irving Zeitlin, Ideology and the development of Sociological theory (N.J.: Prentice - Hall, 1968) .

(٢٠) See Barbara S.Heyl, " The Harvard pareto Circle' " Journal of the History of Behavioral Sciences , IV, NO. 41(October 1968) 316-334.

(٢١) Personal letter , Quoted in Ibid ., p. 317.

(٢٢) George Homans Review of Freeman's An American Testment , in Saturday Review of literature , XV (October 31, 1936), 6.

(٢٣) T. Parsons , Essays in Sociological Theory , Pure and applied (Glencoe , III .. The free press , 1949), p.185.

(٢٤) Ibid ., p.186.

(٢٥) Ibid ., p. 185.

(٢٦) Ibid ., p. 187 .

(٢٧) "My Own inclination," Parsons adds " is to refer above all to Durkheim (the Division of labor in Society , especially) as the fountainhead of primary fruitful trend," let al., I. No . 2 (Winter 1967), 16.

الجزء الثانى

عالم تالكوت بارسونز

الفصل الخامس

بارسونز فى أيامه الأولى

لقد نظرنا فى الكتاب الأول - إلى العالم - من خلال الطرف الخطأ للتلسكوب، حيث كان بإمكان التصغير الناتج أن يوفر لنا رؤية أكثر شمولاً للغاية ككل، وأيضًا لموقعنا فيها . وإذا كنا قد تمكنا بذلك من وضع أنفسنا فى السياق التاريخى، فقد حان الوقت لقلب التلسكوب لننظر فيه من الناحية الأخرى، حتى نستطيع أن نقدم نظرة تفصيلية لجزء واحد من الغابة، وهو الجزء الخاص بنا . لقد قصدنا من تقديم الإطار السابق - كما اتضح من تخطيطه - أن يعد خلفية للقيام بفحص دقيق للفترة الحالية لعلم الاجتماع، ومن ثم فإن ما سبق يعد مقدمة. وما يأتى بعد ذلك سوف يصبح نقداً للحاضر. وسوف يكون التركيز على علم الاجتماع الأكاديمى المعاصر بالأساس، وفى الحقيقة على قطاع منه. وبالتالى، فلن أتحدث كثيراً فيما يلى عن ما يعد فعلاً نصف علم الاجتماع الغربى، أعنى الماركسية. وحينما أجد ضرورة مناقشتها، فسوف تتيح المساحة المتاحة إنجاز ذلك من خلال منظور محدد فقط، أعنى فيما يتعلق بعلاقتها، أولاً بعلم الاجتماع الأكاديمى فى الغرب، وبالتالى علاقتها "بعلم الاجتماع كما هو قائم" فى الاتحاد السوفيتى. وبذلك سوف يكون التركيز على جزء محدود فقط من الحالة المعاصرة لعلم الاجتماع الأكاديمى.

أهمية تالكوت بارسونز

ويعنى ذلك من وجهة نظرى أننا ينبغى أن نعطى انتباهًا مركزًا للإنجاز النظرى لتالكوت بارسونز. وسوف يعترض بعض منتقدى بارسونز على هذا الاهتمام الذى يلقاه هنا . ونظراً لأنهم لا يوافقون على إنجازه، فهم يريدون أن يتجاهلوه؛ ومن ثم فهم قد يفضلون

تركيز الاهتمام على أشكال علم الاجتماع التى يفضلونها، والتى يعتقدون أنها أكثر حيوية من الناحية الثقافية، أو أنها أكثر "ملاءمة" من الناحية الاجتماعية. غير أنه إذا كان الحاضر هو الذى نريد أن نفهمه، فإن ذلك يفرض علينا قبل كل شيء أن نهتم حينئذ بتالكوت بارسونز.

وسواء كانت أفكار بارسونز ذات حيوية من الناحية الفكرية أم لا، أو كانت ملائمة من الناحية الاجتماعية أم لا، فإن بارسونز هو الذى أثّر على علماء الاجتماع الأكاديميين وأسر انتباههم أكثر من أى منظر اجتماعى معاصر آخر، ليس فى الولايات المتحدة الأمريكية فقط، ولكن فى العالم بأسره، ذلك يعنى أن تالكوت بارسونز شكل محور الحوار النظرى لثلاثة عقود مضت حتى الآن، بالنسبة للذين يعارضونه بدرجة أكثر من الذين يشايعونه.

وقد مارس بارسونز تأثيره ليس من خلال كتاباته الخصبة فقط ولكن من خلال تلاميذه أيضًا، وبخاصة روبرت ميرتون Robert Merton، وكنجزلى ديفز Kingsley Da-vis وروبرت وليامز Robert Williams، وبالمثل تلاميذه الأكثر حداثة، حيث كان لهؤلاء التلاميذ أهميتهم بسبب إسهاماتهم الفكرية، وأيضًا بسبب أدوارهم المسيطرة بوصفهم قادة للجمعية السوسيولوجية الأمريكية، وأيضًا بوصفهم محررى مجلاتها. وفضلاً عن ذلك، فقد ترجمت أعمال تالكوت بارسونز وتلاميذه وأصبحت معروفة خلال عالم علم الاجتماع الأكاديمى؛ حيث تقرأ هذه الأعمال فى لندن وكولونيا وبولونيا وباريس وموسكو والقدس وطوكيو وبوينس إيرس، ولذلك يعد تالكوت بارسونز شخصية عالمية أكثر من أى عالم اجتماع حديث آخر ينتمى لأى قومية.

ويحتفظ التنظير البارسونزى فى الولايات المتحدة – التى أعتقد أن تأثير بارسونز فى نطاقها قد بلغ ذروته – بجمهور كبير، وما زالت وجهة نظرة تمتلك قدرًا من الوجاهة. ولذلك ففى المسح الذى أجريته وتيموسى سبير Thimothy Sprehe على عينة من علماء الاجتماع الأمريكيين، والذى استجاب فيه حوالى ٣٤٠٠ عالم، سألنا هؤلاء العلماء أن يعبروا عن وجهة نظرهم فى العبارة التالية : "ما زال التحليل الوظيفى والنظرية الوظيفية يحتفظان بقيمة عالية بالنسبة لعلم الاجتماع المعاصر". وقد عبر حوالى ٨٠٪ من علماء الاجتماع الذين أجابوا بالموافقة على ذلك بدرجات مختلفة من العمق. وعلى ذلك فإنه ينبغى أن نركز مناقشتنا للوضع الحالى لعلم الاجتماع الأكاديمى على نظرية تالكوت بارسونز بسبب تأثيرها الهائل عبر العالم إن لم يكن لأى سبب آخر.

وفضلاً عن ذلك فلم يكن تأثير النظرية الوظيفية هو الذى يبرر انتباهنا القوى لها، ولكن الأهمية الجوهرية لنظرية بارسونز كنظرية، حيث إنه ليس هناك عمل آخر قدمه عالم اجتماع أكاديمى اليوم يماثل عمل بارسونز من حيث ملاءمته لمجموعة كاملة من القضايا النظرية الهامة. ولا يعنى ذلك بالطبع أن القول بأن تنظير بارسونز ملائم فكرياً، إننا نقول إنه تنظير صحيح. وحتى حيثما يكون خاطئًا - كما أعتقد أنه كذلك فى بعض جوانبه الأساسية، خاصة حينما يغفل بعض القضايا- فإن ذلك يفرض علينا أن نواجه هذه القضايا، وإذا كان بارسونز لم يستطع أن يتناول مباشرة كل قضية نظرية هامة. فإنه على الأقل قد وضعنا على طريق تناولها، إذ لا يوجد اليوم منظر أكاديمى آخر - وبالتأكيد لا هومانز ولاجوفمان - من له نصف التأثير العالمى أو الملاءمة النظرية الشاملة التى توفرت لتالكوت بارسونز، وبرغم أنه قد بدأ يفقد سيطرته الآن، فقد كان وما زال يمثل الملاذ الفكرى للنظرية السوسيولوجية الأكاديمية فى عالمنا الحديث.

وبرغم أهمية تالكوت بارسونز الكبيرة بالنسبة للصياغة الفنية للنظرية، فإن التناقض الذى مازال قائمًا يشير إلى أن نظريته تبدو منفصلة عن العالم المحيط بها. فمن بين النظريات الاجتماعية العديدة التى قام بصياغتها علماء الاجتماع الأمريكيون، تبدو نظرية تالكوت بارسونز النظرية الأقل اهتمامًا بالقضايا المعاصرة لها. واستناداً إلى مستواها المرتفع فى التجريد، نجدها لم تركز صراحة على المجتمع الأمريكى فى حد ذاته، أو حتى على المجتمع الصناعى الأكثر شمولاً(*). وبسبب اتساع نطاق النظرية

(*) من الواضح أن صياغة ألفن جولدنر صياغة جانبها الصواب إلى حد كبير حيث تمثلت الاستراتيجية التى استهدفها تالكوت بارسونز فى بناء نظرية شاملة تقدم تصوراً لنسق الفعل الاجتماعى - أى نسق لهذا الفعل - وتصلح إطاراً مرجعياً لإنجاز عمليات الوصف والتحليل والتفسير. ولقد أسس هذه النظرية من القضايا والمفاهيم التى توفرت نتيجة التراكم العلمى فى علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس. وعلى هذا النحو كان من الضرورى أن تكون الصياغة البارسونزية لهذا النسق النظرى بالغة التجريد .. لا ترتبط بنسق اجتماعى واقعى بعينه، وبرغم أن قضايا النظرية لا ترتبط بواقع محدد، إلا أنها قابلة لإعادة اختبار صدقها فى إطار هذا الواقع، كما أنها قادرة على توجيه الممارسة العلمية فى إطاره. وعلى هذا النحو فإن مناقشة النظرية البارسونزية ينبغى أن يتحقق على مستويين . الأول مدى تماسك بنائها المنطقى والثانى مدى قدرتها على دراسة الواقع الاجتماعى - أى واقع اجتماعى - ذلك أن من خصائص النظرية العلمية الشمول، بمعنى القدرة الشاملة على التفسير، وفى هذا الصدد لا ينبغى أن نقيم النظرية من حيث ارتباطها بواقع محدد،
=

كما قدمها تالكوت بارسونز، فإننا نجدها خالية فى الغالب من أى نوع من المعطيات. فهى تستخدم مصطلحات من الواضح أنها لا تتطابق مع المصطلحات المستخدمة فى الحياة اليومية. وإذا كانت هناك نظرية يمكن أن تصاغ باعتبارات فنية خالصة كامنة بداخل النظرية الاجتماعية، نظرية تصاغ من تصور خال من العيوب والأخطاء، فإن هذه النظرية سوف تكون نظرية تالكوت بارسونز.

وعلاوة على ذلك، فإن ذلك - حسبما أوضحت - يشكل المظهر الخارجى فقط. حيث نجد أن حقيقة الموقف - الذى ليس بسيطًا بأى حال - مختلفة تمامًا. إذ يتمثل الشىء الذى أغفل تمامًا، أو على الأقل لم تقدم ملاحظات بشأنه، فى أن هذه النظرية ظهرت حقيقة فى الولايات المتحدة خلال أزمة الكساد العظيم التى وقعت فى نهاية الثلاثينيات من هذا القرن. ويبدو أن التجاور التاريخى بين نظرية بارسونز المنفصلة عن الواقع، والمغرقه فى صياغتها الفنية وبين هذا العصر الذى شهد أعمال عنف وتمرد تبرز تناقضًا حادًا للغاية مع ذاته، حتى أنه يمنح معقولية ظاهرية فى الغالب للافتراض القائل بأن النظرية - أقصد نظرية بارسونز - ظهرت مستقلة عن الضغوط الاجتماعية. ومع ذلك، يعتبر هذا المظهر لعدم الملاءمة الاجتماعية، مخادع كلية، إذ لا ينبغى أن نخطئ بالخلط بين الانفصال وعدم الملاءمة.

بناء الجامعة والانعزال النظرى

لقد بدأت فى الفصل السابق استكشاف هذا التباين الواضح بين انهماك بارسونز فى التنظير، وبين الأزمة العامة التى وقعت فى الثلاثينيات بالنظر إلى السياق الدولى والمجتمعى الأشمل أساسًا. وسوف أحاول فيما يلى التوسع فى هذا التحليل

=

وإن كان ذلك لا ينفى قدرتها على دراسة هذا الواقع، وإن كان ذلك لا يمنع من قيام بعض النظريات المحدودة وليست الشاملة، والتى ترتبط بواقع محدد لأنها جردت بصورة مباشرة عنه، ومن ثم فهى تصدق على الواقع الذى يماثله، وفى ضوء ذلك نجد عدم صواب وجهة نظر ألفن جولدنر من أن نظرية بارسونز لم تركز على المجتمع الأمريكى، أو على المجتمع الصناعى الأشمل . "المترجم"

للأصول الاجتماعية لبعض خصائص نظرية بارسونز. وسوف أبدأ الآن بالتركيز على السياق المؤسسي المحلى الذى تطورت النظرية داخل نطاقه - وبالتحديد سياق الجامعة - وبعد ذلك سوف أرجع فى الفصل السادس إلى التركيز على المؤثرات الواقعية الشاملة على النظرية كما ندركها من منظور تاريخى.

إذ ينبغى فهم نظرية بارسونز فى جانب منها بوصفها نتاجًا للتنظيم الاجتماعى المميز للحياة الفكرية لهذه الفترة، وبصفة خاصة للدور المحورى للجامعة فى هذا التنظيم الاجتماعى. حيث كانت النظرية، بتحديد أكثر، نتاجًا لنظام الجامعة المنعزل نسبيًا، إذ لم يتعرض أعضاؤه بصورة حساسة، كما تعرض المثقفين المستقلين عن الجامعة لتأثير الأزمة الاقتصادية التى وقعت فى الثلاثينيات. ولذلك كان هناك انفصال بين هؤلاء المثقفين الذين امتزجوا بالحياة الحضرية، ومن ثم فهم معرضون للمصاعب الاقتصادية وعدم الأمان المهنى الذى انتشر فى هذه الفترة، وبين هؤلاء الأكاديميين الذين يعيشون حياة منعزلة نسبيًا، وذلك لأن البناء المؤسسى للجامعة قد تولى حماية معاييرهم الفكرية ومصالحهم المهنية.

فى مقابل ذلك لم يمتلك المثقفون المستقلون شيئًا شبيهًا بالتقاليد الجامعية والترتيبات النظامية التى تحمى استمرار المصالح الفنية للدراسين الأكاديميين، وهم كذلك ليست لديهم تنظيمات ثبتت كفاءتها . أو اتحادات فى المجتمع المحلى مقصورة عليهم ترعى المصالح المهنية والاقتصادية لهؤلاء الذين ينتسبون إلى الجامعات القائمة. ومن ثم فقد كان بإمكان الأكاديميين الاستمرار فى ممارسة حياة مهنية تقليدية.

وهناك ظروف عديدة كذلك تستحق الذكر لكونها قد ساعدت على توسيع المسافة بين الأكاديميين الأمريكيين وبين أزمة الثلاثينيات. ويتمثل الظرف الأول فى هيكل تمويل الجامعة، وبخاصة تمويل الجامعات الخاصة، وهو التمويل الذى يتخذ شكل المنح المالية المستقلة التى تستمر فى تقديم الدعم الاقتصادى. ويتضمن ذلك بالطبع وجود علاقة قوية بين الارتباطات والالتزامات الطبقية للجامعة وبين قدرتها على عزل نفسها عن الأزمات الاقتصادية. ويمكن ارجا ع ذلك لسببين، الأول، لأن حجم هباتها المالية المستقلة له علاقة بمدى قدوم طلابها وخريجيها من الشرائح الطبقية العليا أو تحولهم نحوها؛

والثانى لإمكانية توفير تكاليف أدائها لوظائفها، من خلال استقطاع هذه التكاليف من رسوم تعليم الطلاب الذين يستطيعون تقديمها بسهولة. وبإيجاز، تستطيع الجامعة الخاصة بالطبقة العليا أن تحافظ على تماسكها المؤسسى بدرجة أفضل أثناء الأزمة الاقتصادية. ومن ثم فمن غير المحتمل أن يصيبها التفكك، وذلك بسبب التأمين الاقتصادى المتباين لأكاديميها على مختلف مستويات التثبيت والأقدمية.

وهناك ظرف آخر أسلم بصورة عامة إلى العزلة النسبية للأكاديميين الأمريكيين عن الأزمة الاقتصادية، وهو الظرف الذى يتمثل فى الترتيبات الأيكلوجية المحددة. إذ نجد أن كثيراً من الجامعات الأمريكية تقع فى "مدن جامعية" حيث نتوقع ارتفاع مستوى التفاعل الاجتماعى المستمر والمكثف بين الأكاديميين فى مقابل وجود مسافة بنفس القدر بينهم وبين الآخرين - وذلك يرجع إلى التقارب الفيزيقى الواضح بينهم، وثانياً بسبب التوترات العدائية التى يثيرها الرداء الجامعى فى هذه الأماكن. إذ يؤدى وجود خصم مشترك فى المدينة عادة إلى تعظيم التضامن الاجتماعى بين الأكاديميين. حيث تتشابك التفاعلات الشخصية والمهنية فى المدن الجامعية لدعم الإحساس بالهوية المشتركة بين الأكاديميين.

وعلى ذلك فبإمكاننا بصورة عامة أن نتوقع أن تكون الحماية المؤسسية والمتبادلة للأكاديميين، إضافة إلى الميل النسبى المتصل بذلك نحو العزلة عن الضغوط الاقتصادية، أكثر فى الجامعات الخاصة التى تزود بالهبات المالية من الجامعات الفقيرة من حيث التمويل. ويمكن أن نتوقع أيضاً ظهور قدر من الاختلاف فى مستوى العزلة عن الضغوط المجتمعية فى جامعات المدن الجامعية على نقيض الجامعات التى تقع مباشرة فى المدن الكبيرة. حيث نجد فى الجامعات الأخيرة تفاعلاً كبيراً بين الأكاديميين والمثقفين الآخرين، أو نجد تقارباً أقل بين الأكاديميين وبالتالى تماسكاً مؤسسياً أقل بين الأكاديميين أنفسهم.

ومن الطبيعى أن تؤثر هذه الاعتبارات على قدرة كلية العلوم الاجتماعية التى يحميها بناء الجامعة، على تحديد ومتابعة القضايا والمشكلات بالنظر إلى تقاليد فنية مستقلة نسبياً، وليس بالنظر إلى اعتبارات أخرى استجابة للاهتمامات العامة.

ومع ذلك، فهم لا يستطيعون أن يوضحوا مباشرة السبب أو الطريقة التى سوف يوافق الطلاب من خلالها على هذه الاهتمامات الفنية العميقة. إضافة إلى ذلك توجد مجموعة من العوامل ذات الأهمية العامة، وهى العوامل التى سوف أوجزها الآن ثم أتوسع فى تناولها فيما بعد ذلك، منها : مكانة الكلية أوالجامعة، والفرص المهنية التى يمكن أن تيسرها الكليــة للطــلاب، ومدى تقييم الطلاب أنفسهم لمثل هذه الفرص المهنية. ومدى امتلاكهم أو تفضيلهم لبدائل مهنية بالنسبة لها. حيث يمكن أن تؤدى هذه العوامل فى حالة ترابطها الملائم دورها بوصفها وسائل قوية للسيطرة الاجتماعية للكلية على طلابها، ومن ثم فهى تيسر لها فرص اهتمامات فنية خالصة عليهم، برغم مقاومة الطلاب المحتملة لها، وانفتاحهم الكبير على القضايا أو المشكلات ذات "الأهمية الاجتماعية".

وقد كانت فرص العمل بجميع أنواعها نادرة بالطبع خلال فترة أزمة الكساد العظيم، وقد كان تأثير ذلك يعنى أن سيطرة الكلية على طلابها يعتمد إلى حد كبير على مدى قدرة كلية معينة على توفير الوظائف لهم. ومن ثم فالكلية التى لا تستطيع مساعدة الطلاب فى هذا الصدد تكون أقل من حيث قدرتها على السيطرة عليهم. ومع ذلك، فكلما كانت الكلية قادرة على ذلك، وبخاصة فى هذا الوقت الذى يتميز بالبطالة العامة، كلما كانت الوظائف والإمكانيات التى تيسرها أكثر قيمة، كلما كانت سيطرتها أقوى. وفضلاً عن ذلك، فكلما كانت الجامعة أو الكلية أكثر احتراماً، كانت أكثر استعداداً لمساعدة طلابها على أن يبدأوا حياتهم المهنية، كلما كانت أكثر نجاحًا فى غرس معاييرها الفنية فى طلابها خلال فترة الأزمة الاقتصادية. وعلى العكس من ذلك، نجد أن كليــة العلوم الاجتماعية قد تكون أقل تأثيراً فى هذا الصدد فى فترة الرخاء العام، أو حينما تكون سوق العمل الأكاديمية أكثر ملاءمة للبائعين.

وهناك عنصر آخر يستحق ذكره الآن له أهمية خاصة بالنسبة للعزلة الاجتماعية لعلم الاجتمـا ع الأكاديمى، وتركيـزه الملحوظ على الاهتمـامـات الفنية خـلال أزمـة الثلاثينيات ويتمثل هذا العنصر فى حقيقة أن هذه الأزمة قد تم تحديها قومياً بوصفها نوعًا من الفشل الاقتصادى، ومن ثم فهى تحتاج إلى حل اقتصادى، يتطلب علماء الاقتصاد بالأساس. وبذلك كان من الصعب بالنسبة لعلم الاجتما ع أن يلعب أى دور على الإطلاق، فقد كان من النادر أن يستدعى علماء الاجتما ع لكى يسهموا فى صياغة

السياسة العامة. وفى ذلك الوقت لم يكن لدى القائمين على صياغة السياسات القومية أى تصور واضح لأنواع المهارات التى يمتلكها علماء الاجتماع، والاستخدامات التى يمكن أن نستفيد من خلالها بهذه المهارات فيما يتعلق بالأزمة القائمة. ومن ثم فلم تكن الطبيعة الطبقية والمؤسسية للجامعة، ولا الموقع الأيكلوجى لمدن الجامعات، أو حالة السوق الأكاديمية هى العوامل ذات الصلة فقط بظهور علم اجتماع بارسونز المنعزل والمنهمك فنيًا، ولكن كانت هناك أيضًا حقيقة ، أنه لم تكن هناك حينئذ سوقًا حكومية ذات مدى وأسع بالنسبة لعلم الاجتماع. لقد كان هناك القليلون الذين حاولوا غواية هذا "الشىء الجديد" للخروج من الحياة الفاضلة. لقد كان باستطاعة علماء الاجتماع أن يحافظوا على عفتهم، لقد كانت حالتهم حالة سيدة لم يلمسها أحد .

بارسونز بجامعة هارفارد

ومع ذلك، فنحن نحتاج إلى تطبيق هذه العموميات على جامعة هارفارد. كحالة خاصة، وذلك لأنها كانت الجهاز المؤسسى الحاضن، والذى انبثقت عنه اسهامات تالكوت بارسونز. وفى هذا الإطار فنحن نحتاج إلى أن نتعرف بإيجاز على الطبيعة المؤسسية المميزة لجامعة هارفارد، من حيث تاريخها الخاص، وتقاليدها، وموقعها الأيكلوجى. فعلى خلاف جامعات شيكاغو وكولومبيا، اللتان تقعان فى قلب التجمعات السكنية الميتروبوليتانية، ومن ثم نجدهما على ارتباط قوى بحياة المدن التى توجدان فيها، نجد أن جامعة هارفارد تقع فى مدينة كمبردج الجامعية، وهى المدينة التى تقع على أطراف بوسطن، غير أنها تنفصل عنها أيكولوجيًا ورمزيًا بواسطة نهر تشارلز. وبرغم أن مدينة كامبردج متاخمة لبوسطن، فإنها تبدو كما لو أنها محاطة سيكلوجيًا وأيكلوجيًا بأرض غريبة. وقد كان من شأن ذلك أن يعظم عزلة جامعة هارفارد عن التأثير الميتروبوليتانى، وأن يساعدها بصورة أفضل على تخفيض - وليس إلغاء - المثيرات التى قد تكون من جانب آخر مربكة أكاديميًا.

وقد تعززت قدرة جامعة هارفارد لإبقاء سيطرتها على بيئتها المباشرة بواسطة احترامها وتفوقها القومى. حيث ساعدها ذلك على التوصل إلى اتفاق أفضل مع

مصادر التأثير المحلية، وأيضًا على أن تبقى أقل تعرضًا لضغوط المدينة بدرجة أكثر من قدرة الجامعات الأقل احترامًا والتى تقع فى مدن جامعية أخرى. وفضلاً عن ذلك، لم يقاس الأكاديميون - وبصفة خاصة المستقرون والحاصلون على امتياز التثبيت Tenure - بصورة حادة مثلما قاست القطاعات الأخرى من السكان، الذين دمرت أساليب حياتهم فجأة. حيث كانت الكلية المثبت أعضاؤها متميزة فى بعض الأحيان نسبيًا، إذ كان بإمكان قدامى الأساتذة الذين لديهم مدخرات متواضعة أن يحققوا دخلاً يعيشون به وفق قيم الطبقة الرفيعة، بينما كان بعضهم الآخر قادرين على أن يشتروا بيوتًا لم يكونوا قادرين على شرائها قبل ذلك. ذلك يعنى أن موقع جامعة الطبقة العليا فى المدينة الجامعية قدم بيئة حامية نسبيًا، تقوم إلى حد ما بتخفيف آثار أزمة المجتمع الأكبر، وتتيح قدرًا من الانعزال الأكبر عن هذه الأزمة.

بالإضافة إلى ذلك، فقد كان لدى جامعة هارفارد ما اعتبره روبين وليام Robein Williams بذكاء ذات مرة "مركب العظمة Olympus complex"، حيث كان لديها وعى ثرى بتقاليدها الخاصة وتاريخها المتميز الذى بدأ فى الحقيقة قبل نشأة مجلس الشيوخ Congress فى الولايات المتحدة. لقد كان لديها إحساس بالثقة فى تميزها الفكرى، وهو الإحساس الذى نظرت من خلاله إلى أسفل دون أن تغير استجابتها لأى حادثة من حوادث الغليان الاجتماعى.

وهناك أساليب عديدة اعتمدت من خلالها الجدة الكاملة والطموح الشامل لمشروع بارسونز بعمق على عبير هارفارد. وفى محاولة تشخيص جدة بارسونز، فإنه من المهم أن نتذكر حداثة قسم الاجتماع بجامعة هارفارد، لحيث بدأ القسم مع بداية الثلاثينيات من القرن العشرين. وفى الحقيقة لقد تأسس القسم ذاته بعد انهيار ١٩٢٩ مباشرة، حيث وصل بيترم سروكين P. Sorokin ليرأس القسم فى سبتمبر من سنة ١٩٣١ . وبرغم أن الجدة الفكرية تكافأ اسميًا فى كل الجماعات العلمية، فإنها فى الأقسام المستقرة منذ فترة طويلة تقتصر فى الغالب على أساليب التجنيد التى تفضل البشر الذين يوافق عليهم كبار الأساتذة، وتتحدد بواسطة التقاليد التى طوروها. ونظرًا لأن القسم الجديد يفتقد مثل هذه التقاليد المقيدة، ولكونه ما زال فى حاجة لبناء سمعته فى نطاق الجماعة الفكرية الأوسع، فإننا نجده - أى القسم الجديد - كان مفتوحًا نسبيًا أمام التجديد الفكرى.

ومرة أخرى، فإن الطموح المطلق لأى جهد فكرى سوف يجد دعمه المناسب من خلال مركب العظمة لجامعة هارفارد، وأيضًا من التوقعات العالية التى تنشدها من كليتها للعلوم الاجتماعية. وعلاوة على ذلك، لا تتوقع جامعة هارفارد أن يكون أساتذتها بارزين فقط، ولكن عليهم أيضًا أن يناضلوا لكى يكونوا كذلك. كما أنها لم تكن قادرة فقط على تجنيد البشر البارزين ذوى الطموحات العالية، بل كان هناك شىء أكثر من ذلك، شىء له أهمية واضحة بالنسبة للتنظير أو بخاصة التنظير الذى يتميز بالاصالة فى طبيعته، وبالطموح فى نطاقه. إذ يعد التنظير الجديد، الذى يتميز بالطموح تنظيراً مشروعـًا يتميز بالمخاطرة، ولا يمكن أن يتصدى له ذوو الإمكانيات الضعيفة. حيث لا يتطلب التنظير طموحًا فقط ، ولكنه يحتاج إلى درجة من الثقة بالذات تكفى للاعتقاد بأن بإمكان الباحث أن يؤسس نظرية تناظر تلك النظريات التى أسستها العقول العظيمة التى ظهرت من قبل. وذلك يتطلب بإيجاز قدر من "الخيال النظرى". وهناك مصادر شخصية كثير لمثل هذا "الخيال النظرى"، غير أن هناك أيضًا مصادر اجتماعية ومؤسسية لهذا الخيال النظرى. وأعتقد أن اختيار الشخص ليصبح عضواً فى كلية بجامعة عظيمة أحد هذه المصادر. ومن السهل النظر إلى تعيين الشخص عضواً فى هيئة التدريس على أنه فرد غير عادى ومبشر بالنبوغ بصورة مؤكدة، إن لم يكن مبشراً بالعظمة، ومن ثم نجد أن الذات التى نالت ثقة قوية تتحدى من خلال إنجاز ما يحلم به الآخرون. ويعد ذلك فى جانب منه سببًا - أعنى لكون جامعة هارفارد هى الجهاز المؤسسى الحاضن "للخيال النظرى" - فى أن عدداً كبيراً من المفكرين الذين قدموا نظريات اجتماعية هامة فى الفترة الحالية صاغوها وهم بجامعة هارفارد.

ونظراً للهبات الملائمة التى تقدم لجامعة هارفارد، ولكونها تنتقى معظم طلابها من أبناء الصفوة، الذين لا يجدون نسبيًا صعوبة فى دفع الرسوم التعليمية، ولكونها محاطة بعبير المال والعائلة ومتشبعة بها، ولأنها تتفاعل بانتظام مع أصحاب السلطة والنفوذ، فإننا نجد أن جامعة هارفارد قد أصبحت على هذا النحو جزءًا من المؤسسة الأمريكية، بل وساحة لانتقاء صفوتها وتدريبهم ، وهى على هذا النحو تعد وسطًا تتوفر له العناية نسبيًا، إلى جانب أنها قادرة بصورة أفضل من معظم الجامعات الأخرى على الحفاظ على استمرار التقاليد الأكاديمية الفنية، إضافة إلى أنها قادرة بفاعلية أكثر على

فرضها على المصالح الأكاديمية المحلية، إلى جانب أنها تستطيع بنجاح أكثر مقاومة تسييس طلاب علم الاجتماع بها، بل وتستطيع بسهولة أن تسيطر على الصحافة وأن تخرس مثيرى التمرد فيما يتعلق بالتوترات الاجتماعية القائمة.

ومع ذلك، فدعنى أؤكد أنه قد يكون من الخطأ فعلاً أن يفترض أن هؤلاء الشباب، والكلية التى يلحقون بها، لم يعوا الأزمة الاقتصادية القائمة أو يدركوها، أو أنها لم تؤثر على أوضاعهم المهنية بأساليب ذات طابع شخصى. حيث هناك فى الكلية الكثيرون الذين تابعوا عن كثب مسار تطوير البرنامج الجديد وتنامى الأزمة العالمية، والذين تطوعوا لمواجهة هذه المشكلات التى تولدها سياسات الإصلاح الاجتماعى، ومن بينهم س. زمرمان **C.Zimmerman**، وج. فورد **J.Ford**، ونيقولا تيماشيف **N. Timasheff** والذين قدموا دراسات مقارنة عن الفاشية **Fascism** والنازية **Nazism** والشيوعية **Commu-nism**، إ. هارتشورن **E. Hartshorne** (والمتهم بالنازية خاصة) وفضلاً عن ذلك فإننا نجد أن بعض الطلاب قد جاءوا من خلفيات اجتماعية متواضعة وفقيرة، جاءوا من الأحياء الحضرية المتخلفة أو من المزارع الجنوبية الصغيرة، بل إن كثيراً منهم كانت تساعدهم الحكومة بمبالغ توفرها عن طريق الإدارة القومية للشباب، وإدارة مشروع الأعمال، ومعظم هذه الإدارات كان يديرها زمرمان.

ومع ذلك فقد شكل بيترم سروكين **P.Sorokin** الأستاذ الأول بقسم الاجتماع الشخصية المحورية فى ذات الوقت، وهو عالم ذو سمعة عالمية راسخة حتى قبل وصوله إلى جامعة هارفارد، حيث جذبت سمعته بلاشك كثير من الذين التحقوا بالقسم طلاباً جامعيين، ومن المؤكد أن سروكين قد مارس تأثيراً قوياً على هؤلاء الطلاب الذين وجدوا أنفسهم منجذبين بصورة متزايدة إلى النظرية التى أسسها بارسونز الشاب، حيث فعل سروكين الكثير لتركيز انتباه الطلاب على هذه النظرية المعقدة فنياً وتحديدها فى الحقيقة بوصفها نظرية بالغة الأهمية من الناحية الفكرية. وفى هذا الإطار لاتتمثل قضيتى الأساسية فى أن الأزمة قد فشلت فى اختراق قسم اجتماع هارفارد، ولكن فى تفسير سبب أنه برغم الجاذبية الواضحة للقضايا الاقتصادية والسياسية الحالية، فقد كانت النظرية المنعزلة والمستغرقة فنياً قادرة بلاشك على امتلاك المبادأة.

لقد أثرت التوقعات الأساسية التى أتى بها الخريجون إلى جامعة هارفاد فجعلتهم أكثر عرضة للتأثر بالموضوعية المنعزلة التى حاولت الجامعة غرسها فيهم. وإذا كان بعضهم لم يتوقع أن يكون من "أبناء هارفارد" الحقيقيين نظراً لأنهم قد قضوا مرحلتهم الجامعية الأولى فى مكان آخر، إلا أنهم بلاشك توقعوا أن يحملوا معهم بعضاً من شذا هارفارد الخاص والتميز. إذ لا تتضمن درجة (شهادة) هارفارد الحصول على بعض الفرص التعليمية والفكرية فقط، وإن كانت تتضمن ذلك فى مجمله، ولكن هذه الدرجة كانت تعنى بالتأكيد الحصول على فرص مهنية واجتماعية متميزة، وحتى بعض الشباب الفقراء الذين جاءوا ليدرسوا علم الاجتماع بجامعة هارفارد كانوا حريصين على أن يأخذوا معهم مضارب التنس. إذ تشير حقيقة أن بعض الطلاب من ذوى الأصول المتواضعة قد أصبحوا من أبناء هارفارد إلى أنهم قد طفوا على سطح العالم(*). ويتضمن ذلك أيضًا أن كونك من أبناء هارفارد، فإنه من المحتمل أن تكون الفرص المهنية والاجتماعية هامة تمامًا فى المستقبل بالنسبة للطلاب الذين كرسوا أنفسهم بدرجة أكثر للجوانب الفكرية. وعلى سبيل المثال، فما زالت تمتلك هارفارد – على خلاف جامعة مدينة نيويورك – الوعود والمكافآت بالتميز، وهى الجوانب التى يمكن أن يستفاد بها – حتى بدون استخدامها آلية للتهديد المبتذل – فى السيطرة على طلابها وفرض القيود عليهم. فإذا كانت هناك بعض الوظائف الأكاديمية التى يمكن أن يحصل عليها الخرّيجون، فإن خريجى هارفارد سوف تكون لهم الفرصة الأفضل للحصول عليها مقارنة بالآخرين المؤهلين للحصول عليها.

(*) ينظر إلى حمل مضارب التنس على أنه أحد مؤشرات التميز الاجتماعى. حيث نجد أن هناك علاقة بين السلوك الرياضى والإطار الطبقى. وتأكيداً لذلك نجد أن هناك بعض الممارسات الرياضية ذات الطابع الشعبى، أو التى ترتبط بها "الشرائح الطبقية الدنيا والوسطى على سبيل المثال كرة القدم. على خلاف ذلك نجد بعض الممارسات الرياضية التى ترتبط عادة بالطبقة العليا كممارسة لعبة كرة التنس مثلاً وذلك لكونها تتطلب تدريبًا خاصًا وملاعب خاصة، وحتى ملبساً خاصًا، ومن ثم فهى لا تمارس إلا فى الأندية الكبيرة التى ترتبط بالطبقة العليا، وبذلك أصبحت هذه اللعبة مؤشراً للانتماء لهذه الطبقة، وفى هذا الإطار يحمل طلاب جامعة هارفارد ذوو الأصول الطبقية الدنيا مضارب التنس فى حياتهم الجامعية مؤشراً على التميز الاجتماعى؛ وهو إحساس التميز الذى تؤكده الجامعة فى طلابها بغض النظر عن أصولهم الاجتماعية، بحيث يعتبر ذلك آلية تعزل به الجامعة نفسها وكذلك طلابها عن السياق الاجتماعى المحيط وما يقع به من تفاعل . "المترجم"

لقد كان طلاب الدراسات العليا الذين تجمعوا حينئذ بجامعة هارفارد شباباً أذكياء وحساسين اجتماعياً، وينتمون في الغالب إلى أصول اجتماعية متذمرة، إن لم تكن وضيعة. حيث تأثر بناء العواطف لديهم بالانشقاق الموتر بين واقع نجاحهم الشخصى وبين فشل المجتمع. وما كان يحدث بالنسبة لهم كان مختلفاً للغاية عن ما كان يحدث لعالمهم الاجتماعى المحيط. ولم يعد بالإمكان النظر إلى القلق الاجتماعى باعتباره انحرافًا ظاهريًا عن ما هو طبيعى. فما زال المجتمع هو المجتمع الذى لهم فيه توقعات ممتازة. ولذلك فلم يكونوا ميالين للموافقة على المجتمع كما هو، ولا إلى التمرد عليه، ومن ثم فقد استطاعوا بدلاً من ذلك تطوير موقف يعبر عن الانفصال عنه. نوع من الانسحاب المثالى الذى جعلته نظرية بارسونز ممكنًا بالنسبة لهؤلاء الذين وافقوا عليه، ونظروا إلى ما وراء المعاناة التى خلقتها الأزمة. إضافة إلى أنها تعزز ابتعادهم الذى يقيهم من المجتمع الذى ولد هذه المعاناة. وبذلك تعزلهم النظرية عن الإحساس بأن عليهم على الفور إما أن يفعلوا شيئًا ما لتخفيف المعاناة، وإما أن يتحالفوا مع القوى التى أسستها. لقد كانوا فى حاجة إلى أن يشعروا بأنهم غير مسئولين عن ما يحدث، ولا أنهم غير مذنبين لكونهم لم يبحثوا عن علاج له. بإيجاز، لقد كان باستطاعتهم أن يكونوا موضوعيين.

وفضلاً عن ذلك، فقد جعلهم إحساسهم بالعمق الجديد للأزمة الأمريكية أن يكونوا على وعى بأن التشخيصات المألوفة لم تعد كافية بعد، لقد رأوا أن ما يحدث حينئذ فى الولايات المتحدة ليس حادثة منعزلة، ولكنه شىء ما يحدث لعالمهم الاجتماعى ككل. لقد أدركوا أن مدخلاً فكريًا أكثر جدة وعمقًا، يحتاجونه فى هذا الوقت، وقد ربطوا أنفسهم به. باختصار، لقد شعروا أن بناء العواطف كان يستقبل نظرية جديدة، حيث يمكن النظر من خلالها إلى المجتمع ككل من بعيد.

لقد منح بارسونز تلاميذه الأمل بأن شيئًا من هذا القبيل سوف يقع فى المستقبل القريب لجامعة هارفارد، شيئًا يتسع بعمق أكثر بدلاً من التركيز على المشكلات الاجتماعية فى عزلة عن سياقها، وهو الأسلوب الذى كان سائداً فيما سبق فى علم الاجتماع الأمريكى، شيئًا تشعر بأن تعقيده الهائل يمكن قياسه بعمق الأزمة التى يشهدونها، غير أنه شىء قد يسمح فى نفس الوقت باستمرار اتساع نطاق طموحاتهم

الشخصية النشطة. وبذلك استطاع تلاميذ بارسونز الشباب أن يستجيبوا للأزمة الاجتماعية بإحساس أن الإسهام الاجتماعى القيم الذى يمكن أن يقدموه يتمثل فى ضرورة أن يثابروا لتطوير علم اجتماعهم الجديد (وهم أنفسهم أيضًا بصفتهم علماء اجتماع) حتى يتمكنوا بمرور الوقت من تقديم المساعدة العلمية التى يتطلبها المجتمع. وبينما لم تكن النظرية الجديدة حتى ذلك الوقت جاهزة، فإن النظريات القديمة كانت غير كافية بصورة واضحة. ولأنهم كانوا واثقين من مهاراتهم الفكرية المتنامية، إضافة إلى أنهم كانوا متفائلين فيما يتعلق بتوقعاتهم الشخصية، فقد كان عليهم أن ينتظروا.

وبالطبع كان هذا الوقت أيضًا هو الوقت الذى كان فيه كثير من الشباب المثقفين فى مختلف أنحاء الولايات المتحدة يطورون اهتمامًا بالانساق النظرية والأيديوولوجية، وبصفة خاصة حينما انجذب البعض إلى الماركسية . وقد وجد كثير من تلاميذ بارسونز فى تنظير معلمهم نظرية لها نفس قدر الماركسية من التعقيد، وبها متضمنات تتعلق بنظم الفن والسياسة والدين، وليست أقل من اهتمامها بالنظم الاقتصادية. ثم إنها نظرية مثل الماركسية، تهدف إلى فهم المجتمع بوصفه نسقًا كليًا بالنظر إلى التداخل بين نظمه. لقد كانت نظرية بارسونز ذات نظرة عالمية شاملة نافست الماركسية على كل المستويات التحليلية. وقد ساعدت نظرية بارسونز، برغم تعقيداتها الفنية، مناصريها الشباب على تأسيس هوية أيديولوجية خاصة بهم، تحقق لهم الابتعاد ليس فقط عن المجتمع الذى يعيش أزمة، ولكن أيضًا عن أكثر منتقدية بروزًا. فهم لا يحتاجون الآن إلى أن يكونوا أنصارًا ضعفاء من حيث المستوى الفكرى للتصور التقليدى للنظام الاجتماعى الأمريكى، ولا أنصارًا للتصور المضاد الأكثر بروزًا فى مهاجمة المعتقدات. أى أنهم لم يكونوا بحاجة إلى أن يكونوا محافظين على القديم ولا أن يكونوا ثوارًا.

ويحتاج فهم الدلالة الثقافية الكاملة لتنظير بارسونز إلى ضرورة أن ننظر إليه بوصفه فى جانب منه استجابة أمريكية للماركسية. إذ كانت بديلاً أمريكيًا للماركسية، لكونها قد استطاعت من خلال جرأتها العقلية وجديتها أن تجذب اهتمام كثير من المفكرين الشباب الذين كانوا تحت ضغط ضرورة الاستجابة للماركسية، لقد منحتهم نظرية تالكوت بارسونز منظورًا لأزمة مجتمعهم يساعدهم على الانفصال عن المجتمع بدون رفضه أو التحالف مع معارضيه.

وعلى نقيض النسق النظرى الذى كان تالكوت بارسونز قد أسسه بجامعة هارفارد، كانت الماركسية شيئًا يقرأ الطلاب عنه فى المكتبة، شيئًا لا يتطور، وكانت الستالينية قد قتلتها حينئذ. لقد قرأ بعض تلاميذ بارسونز منذ وقت طويل عن الأعمال الأساسية لماركس، وشبوا على وعى متزايد بالصعوبات الفكرية التى تواجه الماركسية من خلال المحاضرات التى كان يلقيها فى ذلك الوقت نيقولا تيماشيف، وبيترم سروكين بجامعة هارفارد.

ومع ذلك، لم تقدم نظرية بارسونز حينئذ، على خلاف كل من الماركسية وكذلك نظرية سروكين، نسقًا نظريًا مكتملاً بصورة نهائية، ولكنها نادت بالحاجة إلى تطوير نظرى جاد، ودعت إلى ذلك. ومن ثم نجدها لم تحصر طموحات الشباب فى نطاق "العمل المتدنى" الذى يقتصر على التفسيرات الجامدة، أو المحدودة بتطبيقات البحوث، بل شكلت بدلاً من ذلك نسقًا فكريًا ، نظر التلاميذ المتفتحون إلى عدم اكتماله الواضح بوصفه فرصة يستطيعون اغتنامها لقاء تكلفة بسيطة نسبيًا. وبسبب مواطن الضعف الكامنة فى النظرية من ناحية، فإننا نجد أن أفكار المعلم الشاب كانت أكثر جاذبية فى الغالب من أفكار الأستاذ القديم ذو المكانة الراسخة. حيث يكون الأستاذ الكبير فى مركز يفرض من خلاله على طلابه مطالب مرهقة، إضافة إلى أن إنتاجه الفكرى المكتمل يترك فى العادة مساحة محدودة لكى يعمل فى إطارها الشباب عقولهم. وبينما نجد أن العالم الشاب يحتاج إلى حلفاء لحماية نظريته الجديدة فى فترة تكوينها، نجد أن المنظر القديم بنسقه النظرى المكتمل يكون لديه مذهب ويحتاج إلى من يقف وراء هذا المذهب: ومن ثم فهو يبحث عن مريدين وليس عن طلاب. ونظرًا لأن الأساتذة الشباب من أعضاء الجامعة يفتقدون امتلاك سيرة ذاتية تعزز مكانتهم مهنيًا فإننا نجدهم مدفوعين للانصات لتلاميذهم ويبحثون عن تحالفات معهم.

لقد ظهرت نظرية بارسونز فى الفترة التى اتضح فيها بجلاء أن التراث الأمريكى السابق، والذى يركز على دراسة المشكلات الاجتماعية منعزلة عن سياقها عاجز عن التعامل مع الضغوط الاجتماعية التى انتشرت بصورة واضحة خلال كل النظم

والشرائح الاجتماعية، فى حين كانت الماركسية التى أفسدتها الستالينية هى النظرية الاجتماعية الشاملة الوحيدة الأخرى القائمة التى يعرفها كثير من المفكرين. لقد كان ذلك هـو أيضًا الوقت الذى اتضـح فيه أن كثيرًا من التيارات النظرية الأوربية الأخرى - التى لم تسترد عافيتها من تدمير الحرب العالمية الأولى - قد بددت قدراتها الخلاقة وبدأت تتعثر وتنهار. وبسبب استغراقه الكامل فى النظرية الاجتماعية الأوربية فإننا نجد أن حقيقة كون تالكوت بارسونز أمريكيًا لم تنسجم كثيرًا مع الأطروحة التى كتبها. لقد كان باستطاعته التعامل مع المنظرين الفرنسيين والإيطاليين والألمان استنادًا إلى أسس ضعيفة ذات صلة بالنزعة القومية الضيقة الأفق، أو ذات علاقة بنزعة تشاؤمية تكسو العالم.

لقد زود تالكوت بارسونز تلاميذه بنظرية اجتماعية ذات جذور فلسفية متشعبة وإمكانيات أمبيريقية واعدة. لقد كانت نسقًا نظريًا - إن لم يكن بسبب صرامته فعلى الأقل بسبب تعقده - أو شيئًا ينبغى الاعتقاد فيه. إذ يستطيع بذلك أن يساعد مناصريه على أن يتمسكوا بنظريتـهم استنادًا إلى آلية الأخذ والعطاء فى مـواجـهـة العـالم الأكاديمى الذى ما زال لديه شك تام، إن لم يكن تصور بالزيف، فيما يتعلق بالأسس الفكرية لاعتماد علم الاجتماع.

لقد تبلـور بصورة لافتة للنظـر ما أصبح يشكل حينئذ علم الاجتماع الأمريكى ذو الطبيعة الفنية، والذى ظل حتى الحرب العالمية الثانية يقاوم الهندسة الاجتماعية المباشرة، من خلال انتزاع الولاءات التقليدية التى أبعدتها الأزمة الاجتماعية العميقة. وتكمن سخرية الأقدار الكاملة فى هذا التطور فى حقيقة أن المرحلة الأولى من تطور علم الاجتماع الأمريكى، وميله العملى الأكثر وضوحًا، كانتا تعبيرًا عن مجتمع أكثر استقرارًا. لقد تشكل العلم فى هذه المرحلة بواسطة مفكرين اعتقدوا بعمق أن مجتمعهم صحيح وسليم فى جوهره. لقد تأسست المرحلة البارسونزية فى البداية - بميلها إلى الانفصال الكامل - بواسطة مجموعة من المفكرين الشباب المنغمسين فى الغليانات الاجتماعية الكبيرة والذين كانوا أقل ثقة فيما يتعلق بالاستقرار الأساسى لمجتمعهم.

الحوار حول الرأسمالية

ينبغي أن تبدأ النظرة التأصيلية لمهمة بارسونز بملاحظة أنها بدأت مع دراساته العميقة والمبكرة لنظريات وارنر سومبارت وماكس فيبر، بوصفها النظريات المتعلقة بالرأسمالية. وارتباطًا بذلك وجه بارسونز أطروحته للحصول على درجة الدكتوراه من جامعة هيدلبرج – التي ذهب إليها بعد أن درس على مالينوفسكي في مدرسة الاقتصاد بلندن – للاهتمام بهذه القضايا، حيث تناولها، كما هو متوقع، في مؤلفاته الأولى. وبمرور بعض الوقت، تضمنت منشوراته التالية ترجمة لمؤلف ماكس فيبر "أخلاق البروتستنت وروح الرأسمالية".

وفي نطاق هذه الملاحظات الموجزة، فإنه مما يستحق الملاحظة أيضًا أن مؤلف ماكس فيبر عن "أخلاق البروتستنت" كان متسقًا بصورة كاملة مع الميل الدوركيمي لتحول النزعة التطورية إلى الدراسات المقارنة. فقد كانت بؤرة تركيز فيبر على أصول المجتمع الحديث. ومن ثم فقد كان تحليله تاريخي في إطار مقارن، وليس تحليلاً تطوريًا. ولقد تركز اهتمامه بالظروف التي أدت إلى ظهور المجتمع الحديث، وليس بسلسلة من نماذج المجتمعات، التي ينظر إلى المجتمع الحديث في إطارها بوصفه ليس إلا آخرها. لقد أكد فيبر أساسًا على أن روح الرأسمالية قد شكلتها الأخلاق البروتستنتية، وقد أكد أيضًا على أن الخاصية المميزة للمجتمع الحديث ونظامه الاقتصادي لا تتمثل في سعيه وراء الربح من خلال البيع والشراء، بل في أسلوبه الرشيد في الإنتاج وأساسًا في أسلوبه البيروقراطي للتنظيم الاجتماعي. حيث فرض هذا التأكيد تأثيرًا دائمًا على تصور تالكوت بارسونز للرأسمالية الحديثة.

وأيًا كانت طبيعة القول فيما يتعلق بأعمال تالكوت بارسونز الأولى، فمن النادر القول بأنها كانت ذات طبيعة أكاديمية بحتة. وبينما كان من الصعب تمييز علاقة معظم أعماله الأخيرة بالقضايا ذات الأهمية المعاصرة، فإننا نجد أن بارسونز كان مهتمًا في أعماله الأولى بصورة واضحة بالقضايا الاجتماعية الأشمل. لقد كان من الواضح تمامًا في عالم القرن العشرين، وفي أعقاب الثورة البلشفية في روسيا، وهزيمة الثورات في ألمانيا وهنغاريا، وبالمثل انحدار تدفق الحركات الثورية في الشرق، أن المجتمعات

الرأسمالية تواجه بخصم عالمي نشط ماركسي في طبيعته وأصله. وكان واضحًا أن هذا الخصم يسعى بوضوح لاستغلال جوانب ضعف الرأسمالية، حتى يعجل من زوالها - كما أكد - الحتمي بأى معنى : حيث كان هذا الخصم يسعى لأن يكون الوريث التاريخى للرأسمالية.

ويوجد عنصر مشترك فى أعمال كل من ماكس فيبر ووارنر سومبارت يتمثل فى موقفها الخلافى تجاه التفسير الماركسى للرأسمالية برغم احترامهم له. فقد لاحظ بارسونز فى سنة ١٩٢٨، وسنة ١٩٣٧ أن النظرية الماركسية قد شكلت بؤرة الحوار الذى دار فى ألمانيا عن الرأسمالية[١]. حيث كانت معارضة الماركسية فى الحقيقة خاصية مشتركة ليس بين ماكس فيبر ووارنر سومبارت فقط، ولكن بين المنظرين الآخرين أيضًا - أذكر منهم باريتو **Pareto** ودوركيم **Durkheim** - اللذين ركز عليهما بارسونز فى مؤلفه الذى صدر سنة ١٩٣٧ بعنوان "بناء الفعل الاجتماعى". حيث لم يكن نقد الماركسية نتيجة سطحية وعرضية لأعمال هؤلاء المفكرين ولكنه كان أحد دوافعهم المشتركة النشطة. لقد قدم كل من سومبارت ودوركيم وباريتو دراسات شاملة ذات طبيعة خلافية عميقة عن الاشتراكية. ففى حالة فيبر، كان مؤلفه "الأخلاق البروتستنتية" موجهًا ضد الفرض الماركسى القائل بأن البروتستنتية تعتبر نتيجة لظهور الرأسمالية، وبعمومية أكثر، عارض فيبر التصور الماركسى حول النظر إلى القيم على أنها عنصر فى "البناء الفوقى" تعتمد فى التحليل النهائى على التغيرات الأساسية فى الأساس الاقتصادى، وفضلاً عن ذلك سعى ماكس فيبر لتوضيح أن نمو الرأسمالية الأوربية الحديثة يستند فى حد ذاته إلى الأخلاق البروتستنتية.

وقد ميز بارسونز بين فترتين فى تطور الموقف النظرى لماكس فيبر، المرحلة المبكرة والسابقة على انهياره العصبى، وهى الفترة التى تضمنت "تحيزًا ماديًا- أى ماركسيًا- محدداً"، ومرحلة أخيرة تميزت بتقديم "تفسير جديد مضاد لتفسير الماركسية" للرأسمالية الحديثة[٢]. حيث كان يقال فى الغالب، كما يفعل بارسونز أن فيبر لم ينكر أهمية العوامل المادية بل حاول فقط تصحيح مبالغة ماركس فى التأكيد عليها[٣]. وقد يكون ذلك مقبولاً ظاهريًا. لكونه يقترب من القول بأن أعداء النزعة التطورية الداروينية لم ينكروا أن الإنسان ظهر من سلسلة الكائنات الحيوانية الدنيا، ولكنهم كانوا يصححون

فقط مبالغة دارون فى التأكيد على ذلك!، ما فعله فيبر إذا يتمثل فى أنه تناول العوامل المادية بوصفها واحداً فقط ضمن مجموعة العوامل المتفاعلة، وبينما نجد أن ماركس يركز بؤرة تأكيده فى النسق، حيث التأكيد على الأهمية الخاصة والأسبقية النهائية للعوامل المادية. فإن فيبر لم يقلل من"الوزن" المعين للعوامل الاقتصادية، ولكنه كان يقود أيضاً جدلاً فى مواجهة البناء المتميز لنموذج ماركس التفسيرى.

وقد وجد بارسونز نفسه فى موقف غريب حينما بدأ فى تناول سومبارت وفيبر. ففى حين أنه كان يتفق مع هدف نقدهم للماركسية، فإنه لم يستطع أن يوافق على نتائجهم، التى كانت تشكل نقداً عميقاً للرأسمالية بنفس القدر. ولقد شعر بارسونز فى الحقيقة أن كلاً من سومبارت وفيبر كانا أكثر تشاؤما فيما يتعلق بالنظام الصناعى من ماركس نفسه. وبينما اتفق بارسونز مع نقدهم للماركسية فقد كان قلق بشأن نزعتهم المتشائمة والمضادة للرأسمالية. بإيجاز، لقد تمثل أحد العوامل الهامة التى شحذت الجهد الابداعى لبارسونز فى الصراع بين بناء عواطفه وبناء عواطف كل من سومبارت وفيبر.

فلقد أكد كل من سومبارت وفيبر على بعض العوامل الأيديولوجية التى دعمت الرأسمالية، وتتمثل فى روح الرأسمالية من وجهة نظر سومبارت، والأخلاق البروتستنتينة عند ماكس فيبر. كلاهما أكد على احتواء الراسمالية لنموذج متميز من الأخلاق، تلك التى تتجاوز السعى الفردى من أجل الربح. وقد أكد سومبارت، على غرار فيبر، على العنصر العقلانى فى الروح الرأسمالية، وبخاصة فى مراحلها الأخيرة، برغم أنه قد اهتم بميلها إلى المنافسة والامتلاك. ولقد استهدف هذا التأكيد على العقلانية فى الرأسمالية اضعاف التأكيد الماركسى على التفرد التاريخى للاشتراكية، حيث أصبح ينظر للأخيرة – أى الاشتراكية –الآن بوصفها تطوراً مستمراً فقط للرأسمالية، وذلك لأننا نجدها تتحرك فى نفس الاتجاه العقلانى. وقد نظر سومبارت إلى العقلانية كما يتم التعبير عنها تنظيمياً من خلال الطبيعة البيروقراطية للمشروع الرأسمالى، الذى أصبح ينظر إليه، من هذا المنطلق، بوصفه لا يختلف جذرياً عن المشروع الاشتراكى. بإيجاز أصبح ينظر إلى الاختلافات فى نظم الملكية على أنها ذات دلالة ثانوية. وإذا كان فيبر قد نظر إلى كل من الاشتراكية والرأسمالية، بالنظر إلى طبيعتهما البيروقراطية

بالأساس، فإنه بذلك قد قلل من تميز الاشتراكية، لقد برهن فى الواقع على أنه إذا "لم يكن لدى البروليتاريا شىء تفقده سوى أغلالها "فإنها بثورتها ضد الرأسمالية لن تكسب سوى القليل أيضًا. ومع ذلك فإن ذلك قد أضعف فى نفس الوقت تفرد الرأسمالية أيضًا، وهو ما اعترض عليه تالكوت بارسونز.

وعلى خلاف ماركس الذى نظر إلى الرأسمالية على أنها تتطور من خلال مجموعة الضغوط الاقتصادية والصراعات الطبقية، فقد نظر إليها سومبارت بطريقة أكثر هيجلية، أى بوصفها تكشفًا للروح الرأسمالى. وقد كان بإمكان بارسونز أن يرى فى تأكيد سومبارت على "الروح" وبالمثل فى تأكيد فيبر على دور الأخلاق البروتستنتية، التقاء ينسب قدراً من الاستقلال"العناصر القيمية" أو القيم الأخلاقية التى ادعى بارسونز أخيراً فى مؤلفه "بناء الفعل الاجتماعى" بأنها البؤرة المتميزة للنظرية الاجتماعية فى نهاية القرن التاسع عشر. وبالتالى فقد طور بارسونز انتقادات سومبارت وفيبر لماركس، لكى تشكل حواراً منظمًا حول الأهمية العامة للقيم الأخلاقية، ومن ثم فقد اختار مواجهة الماركسية ليس بشأن التفسير التاريخى لموضع محدد فقط، ولكن على مستوى نظرى أكثر اتساعًا كذلك. بإيجاز، لقد ظهر العمل الأساسى الأول لبارسونز، بناء الفعل الاجتماعى فى جزء هام منه من خلال اهتمامه المبكر بهذه النظريات المضادة لموقف الماركسية من الرأسمالية، لقد تمثلت نقطة الانطلاق فى هذا المؤلف فى جهود بارسونز لتعميم وتوسيع انتقادات سومبارت وفيبر العنيفة والمضادة للماركسية.

ومع ذلك، فحسبما افترضت، كانت هناك أساليب هامة شعر من خلالها بارسونز فى ١٩٢٨، أن هذه الانتقادات المضادة للماركسية ليست كافية، وأنها قد وافقت على كثير من افتراضات ماركس، وأنها ما زالت لها جذورها فى التراث النظرى والمتماثل مع الماركسية أكثر من الاختلاف معها. وفى هذا الإطار فقد اعترض بارسونز، بصفة خاصة على جانبين من موقفهما وهما :الميتافيزيقا الحتمية وبناء العواطف المتشائمة التى خضبت تنظيرهما.

وحسبما يقول بارسونز، لقد نظر كل من سومبارت وعيبر من خلال نزعتهما الحتمية إلى الرأسمالية كما فعل ماركس، بمعنى أنها تجبر "رجل الأعمال الفرد على الدخول فى سباق من أجل الربح، ليس لأنه رجل فاسد بطبيعته، وليس لأن الربح يمثل القيمة العليا فى الحياة بالنسبة له، ولكن لأن مشروعه إما أن يحقق ربحًا أو يواجه الانهيار"[٤]. وبذلك يكمن خطأ الاستغلال الرأسمالى، حسبما يفسر ذلك، ليس فى شخصية الرأسمالى الفرد، ولكن فى النسق الاجتماعى الذى يفرض عليه أن يستغل أو أن يواجه الانهيار. لقد نظر سومبارت إلى الرأسمالية باعتبارها آلية قوية تخضع الجميع - خلال مرحلة نضجها - لروح عقلية وحسابية لا نجد أصلاً لها فى شخصية المقاول ذاته بل فى التنظيم اللاشخصى للمشروع. ويشكو بارسونز من أن سومبارت قد رأى بذلك فى الرأسمالية "وحشا monster" له أغراضه الخاصة، ويشق طريقه مستقلاً عن إرادة - وإن لم يكن جهد - الكائنات البشرية الفردية، ونتيجة لذلك كما يقول بارسونز، "أنتجت رؤية سومبارت حتمية صارمة وكاملة كتلك التى قال بها ماركس. فكل ما يمكن أن يفعله الفرد يتمثل فى كونه (يعبر) عن هذه الروح من خلال أفكاره وأفعاله، وهو لا يمتلك القوة لتغييرها "[٥]. وبذلك يتهم بارسونز سومبارت بالمبالغة فى التأكيد على صرامة المجتمع الحديث وأيضًا باستسلامه لنزعة قدرية متشائمة. ويرفض بارسونز صراحة هذه النزعة المتشائمة لصالح نزعة تحسينية متدرجة : إذ يقول " هناك مبرر للاعتقاد بأنه من الممكن أن نبنى على الأساس الذى لدينا الآن - ومن خلال عملية مستمرة - شيئًا يقترب بدرجة أكثر من المجتمع المثالى "[٦].

نحو اكتمال الرأسمالية

تكشف هذه الصياغة المحكمة جوانب الاختلاف والاستمرار بين بارسونز ودوركيم. فكلاهما قد بحث عن التغير داخل إطار النظم الأساسية للمجتمع القائم، ومن خلال "عملية مستمرة". ومع ذلك، يوجد اختلاف واضح بين نزعة الاكتمال البروتستنتى المتمرسة لبارسونز فى مرحلة مبكرة وبين النزعة العضوية الأكثر كاثوليكية لدوركيم. ويمكن ملاحظة ذلك من خلال المقابلة بين ملاحظات بارسونز السابقة، وبين صياغة

دوركيم الموازية، تلك التى وردت فى كتابه قواعد المنهج السوسيولوجى : حيث قال دوركيم " لم يعد الأمر يتعلق بالتعقب اليائس لهدف يتراجع وآخر يتقدم، ولكن بالعمل بنوع من المثابرة للحفاظ على بقاء الحالة السوية، وإعادة تأسيسها إذا تهددت، وإعادة اكتشاف ظروفها إذا تغيرت"(٧). وفى الواقع يعتبر الاتجاه الوظيفى عند بارسونز أكثر تفاؤلاً منه عند دوركيم. برغم أن بارسونز يشارك بصورة كاملة اهتمام دوركيم بالنظام الاجتماعى والتوازن، الذى يتصوره من حيث المبدأ توازنًا أكثر دينامية، وأكثر عرضة للتأثر بجهود البشر الفعالة فى سعيهم لتحقيق مثلهم الأخلاقية.

ولا يستند التقدم، بالنسبة لبارسونز، إلى نزعة تطورية حتمية. بل يبدو بدلاً من ذلك، وكأنه ينشط بواسطة التزام البشر بالتحقيق الفعال لقيمهم المتعالية Transcen-dental . ويقرر بارسونز، بأن الحالة المعاصرة للمجتمع الرأسمالى تقدم أساس اكتماله التدريجى. فهو فى جوهره سليم ولو أنه ممزق الآن: وعلى ذلك فالأمور ليست سيئة تمامًا. حيث تبدو الإنجازات التكنولوجية الهائلة للرأسمالية فى الحقيقة مصدرًا للأمل. ويقول بارسونز، إننا نتجنب الحقيقة إذا أنكرنا – كما فعل سومبارت ببراعة واضحة – كل قيمة لانتصار حضارتنا على الطبيعة. حيث يمتلك التطور التكنولوجى والمجتمع الصناعى قيمه، فهما لم يضعفا – كما يدعى دور كيم – الاستقرار الاجتماعى بصورة خطيرة، لكونهما قد ساعدا على زيادة الشهوات الفطرية الشرهة للإنسان.

لقد أقلقت تشاؤمية فيبر وسومبارت بارسونز إلى حد كبير. فقد شعر فيبر بأساليب عديدة، وهو فى ذلك مثل سومبارت أن المجتمع الحديث قد تشوه بسبب تزايد الروتين البيروقراطى الميت، والذى سيطر على المجالات النظامية الأساسية. وإذ تمثل الرأسمالية من وجهة نظر فيبر، كما يشكو بارسونز، حالة ميتة ومميكنة للمجتمع، حيث لا توجد مساحة للقوى الحقيقية الكارزمية أو الخلاقة "وذلك لأن كل النشاط الإنسانى مفروض أن يتبع النسق".وبينما نجد أن بارسونز قد سلم بالعقلانية المتزايدة للحياة الحديثة، فقد تحدى تشاؤمية فيبر، إذ يقول، ليست هناك حاجة لأن تستمر البيروقراطية الحالية فى السيطرة على الحياة، لأن هناك إمكانية فى جعلها تسعى لخدمة غايات روحية. ويقول بارسونز إن تشاؤمية فيبر نتجت عن موافقته على الثنائية الماركسية بين القوى المادية والروحية، غير أنه ليس هناك سبب للاعتقاد بأن هذه القوى هى العوامل النهائية فى التطور الاجتماعى.

وقد تشكل معظم الإنجاز النظرى الأخير لتالكوت بارسونز بواسطة هذين الدافعين القويين اللذين ظهرا بوضوح فى إنجازه المبكر، الأول بواسطة جهد لتعميم النقد المضاد للماركسية، والثانى وفى نفس الوقت بواسطة جهوده لتجاوز الحتمية، والتشاؤمية، وفى الحقيقة الانتقادات الموجهة للماركسية والمضادة فى نفس الوقت للرأسمالية.

وبتعبير آخر فبينما نجد أن فيبر وسومبارت - لم يتفقا مع ماركس فيما يتعلق بالظروف التاريخية التى قادت إلى الرأسمالية، وبصفة عامة، فيما يتعلق بدور القوى الأخلاقية والايديولوجية - قد اتفقا مع ماركس، بلاشك، حول أن الاغتراب هو المشكلة الأساسية للمجتمع الحديث، وهى الحالة التى عارضوها، كما فعل ماركس. حيث نجد أن الألمان ذوى عقلية واحدة من هذه الناحية. وعلى هذا النحو، فبرغم أن فيبر وسومبارت قد رفضا الاشتراكية، فهما على خلاف ماركس لم يقدما حلاً لهذه الحالة. وفى هذا الإطار فقد كان غريبًا للغاية، أن يشارك بارسونز، عن وعى ذاتى كامل بعضا من نزعة ماركس المتفائلة، وإن كان هناك اختلاف بينهما يتمثل فى أن بارسونز قد اعتقد فى إمكانية اكتمال المجتمع الحديث تدريجيًا داخل الإطار الرأسمالى: أعنى "استنادًا إلى *الأساس الذى لدينا الآن*".

وفى مقالاته عن الرأسمالية فى الفترة ١٩٢٨ - ١٩٢٩ كان بارسونز ما يزال مستعدًا للاعتقاد فى نوع من التطور الاجتماعى الهادئ "برغم أن ذلك لم يكن واضحًا تمامًا كما كان يعتقد، وبرغم أن تفسيره الأخلاقى بالنظر إلى التقدم لم يكن له ما يبرره". برغم أن تصوره لم يفتقد الترابط كلية ولا كان حتميًا بصورة كاملة كتصور سومبارت[٨]. بإيجاز كان بارسونز على استعداد للموافقة على التطور الاجتماعى إذا ترك مكانًا للنضال الأخلاقى والاختيار الفردى. وفى الحقيقة لقد كان بارسونز فى الحقيقة على استعداد حينئذ لتقليل الاعتقاد بأن الرأسمالية ذاتها قد يتم تجاوزها ذات يوم، طالما أن هناك مساحة للاستمرار: "ففى الانتقال من الرأسمالية إلى نسق اجتماعى مختلف، فإن كثيرًا من العناصر الموجودة حاليًا، من المؤكد أنها سوف تكون متضمنة فى النظام الجديد"[٩].

ذلك يعنى أن بارسونز قد اعتقد أن الرأسمالية كما كانت، مازالت غير مكتملة، وهو بذلك قد تعرض لتأثير النقد الألمانى للرأسمالية، بل ووافق على بعض جوانبه، وبخاصة رفضه الرومانسى "للمادية". حيث علق قائلاً" يبدو أن مناصرى التقدم والحرية كانا متسرعين للغاية فى تفاؤلهم، ومن المؤكد أن هزيمة الطبيعة ذاتها يعتبر بدون شك سبباً كافياً للاعتزاز بعظمة حضارتنا. حيث يعتبر ميلنا لتمجيدها دليلاً على افتقاد المعنى السليم للاتزان الثقافى"(١٠). وهنا يتحدث بارسونز وكأنه روسو الهادئ الذى علم بتعقل بأن تقدم الثقافة والأخلاق قد لا يسير جنباً إلى جنب مع تقدم العلم والتكنولوجيا. ومن ثم فقد تطلع إلى تطور تدريجى يمكن أن يساعد على خلق مجتمع متوازن يمكن إصلاح هذه الفجوة الثقافية فى إطاره من خلال ازدهار الثقافة الروحية.

وفى عام ١٩٦٥ أشار بارسونز إلى أن حلمه قد تحقق. فقد أعلن أنه قد تم إصلاح عدم التوازن الروحى وادعى أن "الرأسمالية" على شفا تجاوزها: "حيث لعبت الحكومة الديموقراطية، ودولة الرفاهية، والتنظيمات النقابية، وحتى الثقافة الإنسانية الأدوار الهامة التى جعلت من الولايات المتحدة، رأسمالية لا تشبه فى شيء ذلك المعنى الذى يبدو أن الماركسية الكلاسيكية قد فرضته بصورة متزايدة"(١١).

وبرغم كل شيء فقد درس بارسونز فى العواصم العظيمة للثقافة الأوروبية، فقد سار على نفس الدرب الذى سار عليه عظماء المفكرين، بل إنه ربما قد لمح الزهرة الزرقاء Blue Flower "أى أنه رأى ما لم يره كثيراً غيره". فلم يكن لدى ابن قسيس الأبرشية دافعاً قوياً للتسليم بالأوضاع كما كانت عليها فى نهاية العشرينيات من هذا القرن. حيث كان يرغب فى استكمال الجانب الروحى للثقافة الأمريكية لكى يجعل من ذلك قمة ملائمة لانتصارها التكنولوجى؛ لقد أراد رأب الصدع بين الجوانب الاقتصادية والروحية، حيث نظر إلى الرأسمالية ذاتها على أنها مزودة، بعنصر أخلاقى عميق. ولقد نظر فى الحقيقة إلى الرأسمالية ذاتها على أنها تمتلك تفرداً ملحوظاً واشتكى من أن فيبر افتقد النظرة الثاقبة لتفردها العضوى(١٢). ولكونه قد تأثر بقوة فى البداية بالعلماء الألمان؛ حيث وافق على نقدهم للرأسمالية وإن لم يوافق على تشاؤميتهم بشأنها، نظر بارسونز إلى الراسمالية على أنها تحتاج إلى نوع من التنقية الثقافية (مثلما فعل الوضعيون الأوائل إلى حد كبير)، برغم كونها صحيحة فى عناصرها الرئيسية. لقد

رأى بارسونز الرأسمالية من منظور توفيقي يجمع بين المنظورات الفكرية الأوربية مع العواطف الأمريكية. حيث زودته النظرية الأوربية من ناحية بمنظور الرأسمالية، بينما طعمته – العواطف الأمريكية – من ناحية أخرى – وبخاصة قبل أزمة الكساد العظيم ضد الانتقادات الأكثر راديكالية للرأسمالية. وحينما وقعت الأزمة لم يهرب بارسونز مذعوراً إلى دفاع قديم يتضمن نوعًا من الجدل الخلافي المبتذل، بل كان قادراً على تأمين مسار ثابت يتضمن دفاعًا عميقًا عن رؤيته الأساسية.

الاندفاع نحو الإرادية النظرية

يتفق كل من سومبارت وفيبر وبارسونز (في مؤلفه بناء الفعل الاجتماعي) وماركس الشاب (في مخطوطاته الفلسفية) على أن الموقف الذي يتشكل فيه البشر بواسطة قوى اجتماعية مستقلة، والذي تتحدد فيه أهدافهم وجهودهم بصورة قهرية، يعد موقفًا غير مرغوب فيه. حيث مال كل من فيبر وسومبارت إلى التأكيد على أنه لا يمكن تجنب ذلك في الحضارة الصناعية الحديثة، بينما نظر إليه ماركس بوصفه حتميًا في ظل النظام الرأسمالي وإن كان بالإمكان تجنبه في ظل الشيوعية، على خلاف ذلك رأى بارسونز أنه بالإمكان تجنب مثل هذا الموقف في ظل الرأسمالية ذاتها. حيث تعد القضية التي تؤكد على أن جهود الإنسان يمكنها دائمًا أن تؤسس مساراً مختلفًا عن ما يحدث، من القضايا المحورية، حقيقة، بالنسبة للنزعة الإرادية عند بارسونز.

ونظراً لأن بارسونز قد نظر إلى البشر بوصفهم كائنات تسعى لتحقيق أهدافها، وباستطاعة جهودها أن تغير حياتها، فإن رؤية بارسونز تلتقي على هذا النحو مع رؤية ماركس وبخاصة رؤية ماركس الشاب عن الاغتراب. ومع ذلك، لم يكن بارسونز في مؤلفه (بناء الفعل الاجتماعي) على وعي بهذا الالتقاء الجزئي مع ماركس. حيث يمكن إرجاع ذلك في جزء منه إلى عدم ألفة بارسونز بكتابات ماركس، وبخاصة الكتابات المبكرة والسابقة على أعمال ماركس في عام ١٨٤٧، والتي ركز فيها ماركس صراحة على قضية الاغتراب. حيث نجد أن بارسونز في سنة ١٩٣٧، لم يذكر في الحقيقة مصدراً ماركسيًا أصليًا واحداً. حقيقة أن معهد ماركس وإنجلز كان قد نشر المجلد

الأول فتضمن (ما كان متوقع أن يكون) الأعمال الكاملة لماركس وإنجلز فى سنة ١٩٢٧، حيث كانت النصوص المحددة لكتابات ماركس الأولى متيسرة لأول مرة فى هذا المجلد والمجلدات الأخيرة. وقد أتاح سيدنى هوك Sidney Hook بعضًا من مقاطع الأيديولوجيا الألمانية وجعلها متيسرة بالإنجليزية ولكن لم يحدث ذلك قبل ١٩٣٦، حيث تم نشر المخطوطة الكاملة باللغة الإنجليزية عام ١٩٣٨ . وبالمثل ظهرت دراسة هـ. آدم H.P.Adam لكتابات ماركس الأولى فى عام ١٩٤٠ . فى حين كان مؤلف تالكوت بارسونز (بناء الفعل الاجتماعى) قد نشر فعلاً فى عام ١٩٣٧ . غير أنه برغم النشر المتتابع للنصوص الماركسية، لم يشر بارسونز مرة واحدة إلى كتابات ماركس، ولا حتى فى مقالته التى كتبها عام ١٩٦٥ عن كارل ماركس.

ومع ذلك، فلم يكن عدم وعى بارسونز بكتابات ماركس الأولى هو السبب الوحيد فى أنه قد فشل فى ١٩٣٧ فى رؤية الالتقاء بين مفهوم ماركس عن الاغتراب وبين نزعته الإرادية المضادة للحتمية. بالإضافة إلى ذلك، كانت هناك صعوبة أخرى أعاقت بارسونز عن الرؤية الواضحة لهذا الالتقاء، حيث إن ادراك تطور الماركسية بهذا الأسلوب قد يعقد إن لم يتناقض مع فكرة بارسونز عن تطور النظرية الاجتماعية فى القرن التاسع عشر. فقد أكد تالكوت بارسونز فى مؤلفه (بناء الفعل الاجتماعى) أن النظرية الاجتماعية أظهرت فى نهاية القرن التاسع عشر التقاء باتجاه الرؤية الإرادية التى تنظر إلى أن أفعال الإنسان تتشكل بواسطة إرادته ورغباته وقراراته واختياراته ونضالاته، لأن هذه الجوانب تلعب دورًا أساسيًا فى النسق المتفاعل للقوى الاجتماعية.

ومن السهل تمامًا – وبدون جهد لإبراز التناسب – رؤية الاختلاف بين ماركس فى المراحل الأولى والأخيرة بالنظر إلى هذه الاعتبارات بالتحديد، وإن كان فى الاتجاه العكسى. فقد فرض ماركس الشاب تأكيدًا أقوى من تأكيد ماركس العجوز على العناصر الإرادية للفعل، حينما نظر إلى طبيعة الكائنات البشرية لكونها تحتوى فى الحقيقة على التوجه نحو غاية، وعلى المساعى التى تتصل بتحديد الهدف. ومع ذلك، يحقق البشر فى المجتمع الطبقى نتائج غير متوقعة تختلف عن مقاصدهم الحقيقية، حيث أكد ماركس أن ذلك هو الذى أظهر فى الحقيقة الحالة المغتربة التى سعى ماركس إلى إلغائها. وبذلك أكد ماركس فى مراحله الأولى على تصور الإنسان لكونه هو الذى

يصنع تاريخه من خلال سعيه لتحقيق أهدافه، بينما نجد أن ماركس فى مراحله الأخيرة هو الذى أكد وشجب الأسلوب الذى يخضع بواسطته النظام الرأسمالى البشر لقوانينه العمياء. حيث يصنع الإنسان التاريخ فى ظل الرأسمالية، ولكن بطريقة مغتربة، إذ نجد أن الفاعلين مغتربون عن نتائج أفعالهم، فلاهم يدركون هذه الأفعال بوصفها أفعالهم ولا هم يسيطرون عليها. ومن ثم فقد أوضح إسهام ماركس اندفاعًا ليست فى اتجاه النظرية الاجتماعية الإرادية ولكن بعيدًا عنها.

ومع ذلك فقد برهن بارسونز على أن تطور إسهام ماركس لم يتحقق أساسًا داخل الفترة التى (الفترة الكلاسيكية كما أسميها) اهتم فيها بصياغة مؤلفه (بناء الفعل الاجتماعى). بعبارة أخرى، فقد أكد بارسونز أن اتجاه النظرية الاجتماعية نحو التأكيد على الإرادية قد تحقق إلى حد كبير فى الفترة الثانية. ومن ثم فالسؤال الذى قد يثار يتعلق بلماذا كان الأمر على هذا النحو، بمعنى، لماذا كشف الاتجاه نحو التأكيد على الإرادية عن نفسه فى الفترة الأخيرة وليست الأولى؟.

وفى هذا الإطار لابد أن نهتم بتفسير بارسونز العام لاتجاه النظرية الاجتماعية نحو التأكيد على الإرادية: حيث نجده يؤكد أنه لا يمكن تفسير هذا الاتجاه باعتبارات هيجيلية أو ماركسية، أو حتى تتصل بعلم اجتماع المعرفة. بمعنى أن هذا الاتجاه لا يمكن نسبته إلى التكشف الذاتى لمجموعة النظريات الأساسية، أو إلى الظروف الاجتماعية السائدة فى الفترة التاريخية. ولا يمكن أيضًا تفسير هذا الموضوع -- حسبما يقول بارسونز - باعتبارات إمبيريقية أو وصفية، بل يمكن تفسيره بالنظر إلى تراكم الحقائق الجديدة فقط[١٣].

وبدلاً من ذلك فقد صور بارسونز الاتجاه نحو التأكيد على الإرادية باعتباره ينسب إلى التفاعل بين النظرية والحقائق المتراكمة. إذ تقود النظرية إلى صياغة المشكلات وتشكيل اهتمامات البحث الذى ينتج الحقائق، والتى بدورها، تدفع النظرية نحو التأكيد على الإرادية.

غير أنه نظرًا لأن المنظرين الذين يفترض انتهاؤهم إلى نقطة مشتركة قد بدأوا بأساليب مختلفة، فإنه من الصعب أن نفهم كيف أسهمت نظرياتهم العينية فى تحقيق

هذا الناتج من التأكيد على الإرادية. ولذلك كان بارسونز مجبراً على غير رغبة منه على الرجوع إلى التصور الهيجلى أو الماركسى أو إلى التفسير الوضعى الذى يؤكد على أهمية الحقائق. وقد حاول بارسونز إنقاذ تصوره عن الاتجاه نحو التأكيد على الإرادية باختيار التفسير الوضعى؛ أعنى، بتعيين أهمية خاصة لدور الحقائق. وفى أحد الهوامش أشار بارسونز إلى أن أحد أسباب ظهور الاتجاه نحو التأكيد على الإرادية يكمن فى "صدقه الإمبيريقى" (١٤). وقد سلم بارسونز كذلك بوجود "عوامل أخرى" يسرت هذا التطور المتعلق بالتأكيد على الإرادية بدون تحديد هذه العوامل، ولكنه أضاف مؤكداً "أنه إذا لم يلاحظ المنظرين الحقيقة بصورة صحيحة، وإذا لم يبرهنوا على ملاحظاتهم بصورة مقنعة، فإن النظرية (الإرادية) قد لا تظهر.

ويبدو أن بارسونز كان يؤكد فى النهاية على أن اتجاه النظرية الاجتماعية نحو التأكيد على الإرادية قد تحقق بسبب الإثبات الإمبيريقى للملاحظات، والصحة المنطقية للاستنتاجات المستندة إلى هذه الملاحظات. وهو بذلك قد حل بفاعلية المأزق الذى يتعلق بكيف يمكن لمنطلقات نظرية مختلفة أن تصل إلى نفس النتيجة، وذلك عن طريق تقليل دور النظرية العينية إن لم يكن التضحية بها. وعلى هذا النحو يهبط تفسير بارسونز لاتجاه النظرية الاجتماعية نحو التأكيد على الإرادية إلى مجرد تراكم للحقائق الثابتة التى خضعت للبرهنة الصادقة – بإيجاز لوجهة النظر التى تؤكد على استقلال العلم الاجتماعى عن القوى الاجتماعية، وهى وجهة النظر القريبة للغاية من وجهة النظر النفعية والوضعية التى انتقدها واختلف معها (١٥) .

لقد أصبح واضحًا تحيز بارسونز وصعوبات موقفه إذا أضفنا الاعتبارات التالية، وحتى إذا حصرنا إسهام ماركس على الفترة الثانية، فإننا لا نستطيع فعل ذلك بالنسبة الماركسية. حيث استمرت فى التطور والتغير فى الفترة الثالثة، وهى الفترة التى تركز فيها فكر الإرادية لبارسونز. وفى هذا الإطار، نجد أن فيلهلم إيليتش لنين V.I.Lenin هو الذى أكد على المبادأة القيادية للحزب الثورى فى الفترة الثالثة، وزاد من هجومه ضد نظرية التلقائية السياسية. ومن خلال تكريس نفسه لقضية ما هو العمل؟ منح لنين بالتحديد أهمية جديدة للمكون الإرادى فى الماركسية. بإيجاز أعطت النظرية الاجتماعية والسياسية للنين الانطباع بتحركه الواضح تجاه النزعة الإرادية الكاملة التى تسبق

بارسونز للمنظرين الاجتماعيين الإكاديميين فى الفترة الكلاسيكية. وبرغم أن بارسونز لم يلاحظ ذلك، وحتى لو أنه لاحظ ذلك، فإن السؤال الذى يطرح كيف يمكن أن يهتم به ويبقى متسقًا برغم ذلك مع نفسه؟، باستثناء ما ظل يعتبر مؤشراً آخر لتأثير الملاحظات الصحيحة والبرهنة المقنعة؟ ويبدو أن أحد الأسباب الهامة لإهمال بارسونز لكل من ماركس ولنين يكمن فى أن بارسونز قد واجه فى ماركس حالة سلبية تختلف مع تعميماته، بينما كان عليه فى فترة متأخرة أن يقدم تأكيداً مربكًا ، يتطلب منه أن يقر بالطبيعة العلمية للنظرية الاجتماعية للنين، وهو الإقرار الذى قد يختلف مع ميله لطرد الماركسية من علم الاجتماع ذو الطبيعة العلمية الجوهرية.

وهناك خاصية أخرى ينبغى أن تذكر بإيجاز وتتعلق بتطوير بارسونز لفكرة اتجاه النظرية الاجتماعية نحو التأكيد على الإرادية. حيث أكد بارسونز فى مناقشته لتناول فيبر وسومبارت للرأسمالية فى الفترة ١٩٢٨ - ١٩٢٩ أن تصورهم للرأسمالية قد أكد بصورة غير ملائمة على المكونات الإرادية : بمعنى أنه - أى تصورهم - أبرز الطابع الحتمى - وأنه تضمن رؤية للرأسمالية بوصفها ذات طبيعة بيروقراطية وصارمة؛ وبذلك احتوى تصورهم على نزعة تطورية أحادية؛ وهو التصور الذى أكد أن تطور الرأسمالية قد ساعد على القضاء على العناصر الكارزمية (الملهمة) فى الحياة الاجتماعية وضياع الأهداف الروحية. وقد اتهم بارسونز فيبر بالقول بأنه قد تم تجاوز القيم الدينية التى منحت الرأسمالية فى الأصل معنى شخصيًا، بواسطة "النسق الأوتوماتيكى الميكانيكى"، الذى امتلكت السلع المادية فى إطاره سيطرة قوية على حياة البشر(١٦). ومن ثم فلم يؤكد بارسونز قبل الأزمة على المكون الإرادى بل على المكون اللاإرادى فى فكر فيبر ومنظرى الرأسمالية الآخرين فى الفترة الثالثة. غير أنه بعد أزمة الكساد فقط، وفى مؤلفه (بناء الفعل الاجتماعى) أعاد بارسونز تشكيل رؤيته ليؤكد على إسهامهم فى تطوير النظرية الاجتماعية الإرادية.

ولم يتغير المنظرون الذين استشهد بهم بارسونز فى البرهنة على فكرته فيما يتعلق بتطور التأكيد على الإرادية فى الفترة من ١٩٢٨ -- ١٩٣٧، ولكن بارسونز هو الذى تغير. ما حدث أنه مع وقوع أزمة الكساد، والبروز المتنامى للماركسية فى الولايات المتحدة، كان هناك ضغط هائل لتطوير ودعم البدائل الفكرية الماركسية، وأيضًا لطرد

الماركسية من مجال الاهتمام بوصفها علم اجتماع كأى علم اجتماع آخر. وفى الحقيقة لقد حدث فى السابق شيء مماثل بالنسبة للمنظرين الأكاديميين الكلاسيكيين أنفسهم، فلقد كان هناك هذا الشيء الذى شكل الأساس الذى دفع البعض بتطرف فى اتجاه الإرادية الصاعدة. بإيجاز، فإنه بإمكاننا أن نوافق على طرح بارسونز فيما يتعلق بالاتجاه المتزايد من قبل علماء الاجتماع الكلاسيكيين نحو النظرية الاجتماعية المؤكدة على الإرادية، وهو الاتجاه الذى يمكن نسبته، فى جانب كبير منه، لجهودهم المشتركة لمواجهة الحتمية المادية للماركسية. ونظراً لأنها انبثقت عن تيار المثالية الألمانية، فإننا نلاحظ أن الجانب المادى - وليس الحتمى - هو الجانب الذى عارضوه بقوة. وقد تمثل دافعهم الرئيسى فى مواجهة الحط من قيمة الحتمية المثالية "الروحية"، - وهى عبارة عن صورة للروح الهيجلية - حيث كان لذلك جاذبيته الحقيقية، وذلك لأنه - أى ماركس - قد أضعف فاعلية ما هو روحى. ومن جانبها لا تحتاج النزعة الإرادية الجديدة للنين لأى تفسير خاص أو مختلف باستثناء أنه يبحث عن موقف نظرى يمكنه من تجنب عنصر الحتمية فى الماركسية، ويترك خانة للمبادأة الثورية داخل الإطار الماركسى الأساسى. ومن ثم أدرجت النزعة الإرادية للنين على مستوى السياسات الإستراتيجية والتنظيم السياسى، وليس على مستوى النظرية الاجتماعية العامة فقط.

الاغتراب والنزعة الإرادية

لقد كان هناك التقاء - لم يكن بارسونز على وعى به - بين نزعته الإرادية، وبين النزعة الإرادية لماركس الشاب على الأقل، حيث يوافق كلاهما على أن الإنسان موجه لتحقيق هدف، وينبغى أن يكون كذلك، فهو مخلوق مناضل يعكس تاريخه جهوده. لقد كان خلاف بارسونز مع ماركس - برغم أنه لم يكن على وعى به - موجهًا بالأساس ضد ماركس العجوز، الذى حاولت أعماله أن تختبر التحديدات التى تفرضها الظروف الاجتماعية المحددة تاريخيًا على جهود البشر، فقد حلل كلاهما ظهور النسق الاجتماعى المستقل الذى يمكن أن يفرض ذاته على البشر ويهيمن على جهودهم وشجب ذلك. غير أن بارسونز فى مواجهته لحتمية وتشاؤمية كل من سومبارت وفيبر،

وفى تأكيده الأحادى على النزعة الحتمية لإنجلز وماركس العجوز، لم يكن يقصد الاتفاق مع ماركس الشاب.

ومع ذلك فإن هذا الالتقاء يعد التقاء محدوداً، حيث تتفق النزعة الإرادية لبارسونز وتصور ماركس للاغتراب فقط حول نظرتهما للإنسان لكونه كائنًا مناضلاً يسعى لتحقيق هدف. وكلاهما قد تشكل تفكيره فيما يتعلق بهذه القضية بالرومانسية الألمانية. ومع ذلك، تؤكد النزعة الإرادية لبارسونز على النظر بكل اعتبار لجهود الإنسان ليس لأنها قد تحققت بنجاح، ولكن لأن الأمور يمكن أن تتخذ شكلاً مختلفًا عن الشكل الذى تتخذه بدونها. فلم ينظر بارسونز إلى الاختلاف بين مقاصد الإنسان وبين ناتج أفعاله بوصفه هذا الناتج شيئًا غير مرغوب، ولكنه أكد على أن هذا الاختلاف بالتحديد هو الذى شكل قضية محورية بالنسبة لماركس.

وبرغم تأكيد ماركس على أن البشر أنفسهم ينبغى أن يصنعوا عالمهم، فقد شجب اغترابهم عنه، وعجزهم عن السيطرة عليه، وعدم معرفتهم به بوصفه عالمًا من صنعهم. لقد سعى ماركس إلى معرفة الظروف التاريخية المحددة والمتنوعة التى تؤدى إلى مثل هذا الاغتراب، حتى يمكن تجاوزها، حيث أراد تضييق الفجوة بين ما يقصده البشر، وبين ناتج أفعالهم. بين المُنتج وبين ما أنتج. ويرى ماركس أنه إذا أدت أفعال البشر إلى نتائج تختلف مع مقاصدهم، فإن ذلك يعد مرضًا اجتماعيًا.

ومع ذلك فقد قنع بارسونز بافتراض أن البشر يحققون فى بعض الأحيان ما ناضلوا من أجله، وفى بعض الأحيان لا يتمكنون من ذلك، وفى كل حالة تختلف الأمور بسبب نضالات البشر. ويعد هذا الاختلاف الأساسى ذو أهمية بالنسبة لبارسونز، وذلك لأن نزعته الإرادية تعد بالأساس تعبيراً عن نزعته المضادة للحتمية. إذ لا يمكن إرجاع القيم التى يبحث عنها البشر إلى الظروف الاجتماعية التى تؤثر عليهم وتشكلهم، والتى لا تؤدى – حسبما يصر بارسونز على ذلك بأسى – إلى تأسيس الظروف التى تعكس مقاصد البشر. ويتضمن عدم إرجاع قيم البشر إلى ظروف اجتماعية أخرى أنه لا يمكن التنبؤ بشأنها استناداً إلى ظروف اجتماعية أخرى كذلك، حيث لاتتمثل قضيته مع ذلك فى قدرة الإنسان على التنبؤ بمدى توافق النتائج مع مقاصد البشر، ولكن فى

إمكانيـة اختـلاف النتائـج، بأسـاليب غيـر محـددة، إذا اختلفت مقـاصد البشر. حيث لم يقدم بـارسـونز تحليلاً نظريًا للقوى المتنوعة التى تشكل جـهود البشـر، أو تلك التى يعطون بدورهم اعتبارًا لها.

بذلك تؤدى النزعة الإرادية بالنسبة لبارسونز دورها بوصفها ميكانيزما ذا تأثير عشـوائى أكثر من كونها ميكانيزما تنظيميًا وعلى هذا النحو فهى تعبر عن قصده غير الحتمـى(١٧). إذ تتعادل الإراديـة والأخـلاق لديـه مـع "الإرادة الحـرة"، ومن ثم فهما لا تعملان ببساطة على تعديل النماذج النظرية الأخرى عن طريق إدخال متغير آخر فى معادلة التنبؤ، ولكن بدلاً من ذلك فهما تعملان على تخفيض الإمكانية الشاملة لأى نوع من الحتمية، حتى تلك المتعلقة بقابلية التنبؤ الاحتمالى. حيث تعتبر المعايير الأخلاقية ضمنيًا ميكانيزمات الانطلاق الأساسية، أو المحركات التى لا تتحرك.

ويشير التصور الإرادى للفعل عند بارسونز إلى العملية التى يؤدى من خلالها البشر الواقعيون دورًا نشطًا وليس دورًا تكيفيًا فقط، وفى هذا الإطار يعد تحقيق القيم النهائية موضوعًا لا يتم بصورة تلقائية، بل نتيجة للجهد والإرادة والطاقة النشطة. ويصر بارسونز على التمييز وبالمثل الربط بين القيم الأخلاقيـة النهائية من ناحية، والعنصـر الإرادى، أى الجهود المناضلة والفعالة للأفراد من ناحية أخرى(١٨). ويؤكد بارسونز، على أن تحقيق المعايير أو عدم تحققها "يعتمد على جهد الأفراد الذين يتصرفون وبالمثل على الظروف التى يتصرفـون فى إطارها". وفضلاً عن ذلك يشير بارسونز بصورة محددة إلى أن هذا العنصر الفعال والخاص بعلاقة البشر بالمعايير (هو الذى يشكل) الجانب الإرادى الخلاق فى الفعل"(١٩).

علاوة على ذلك، يضيف بارسونز مؤكدًا أنه بينما تحتوى النظرية الاجتماعية التى تؤكد على الإرادية على المعايير الأخلاقية، "فإنها لا تنكر فى النهاية أن يكون للعناصر الشرطية وغير المعيارية دورًا هامًا، بل تنظر إليها على أنها عناصر متساندة مع العنصر المعيارى"(٢٠). ولا ترى النزعة الإرادية أن مجرد وجود المعيار الأخلاقى والمعرفة به يتضمن تكيفًا أوتوماتيكيًا معه. إضافة إلى أنها ترفض بالتأكيد أن تكون المعايير الأخلاقية مجرد تجليات لقوى اجتماعية أخرى تفتقد ذاتها الفاعلية السببية. وتتضمن

كلاً من وجهات النظر هذه – حسبما يعترض بارسونز – أن الفعل يعتبر "عملية آلية". (ويبدو أن ذلك يوحى بأن بارسونز يجادل ضد استخدام النماذج الميكانيكية فى التحليل السوسيولوجى، وهو بصورة عامة، قد تعرض بصورة ملائمة لتأثير النماذج ذات الطابع العضوى الأكثر، تلك التى تؤكد على أهمية القوى المنبثقة). وقد رفض بارسونز هذه الآراء فيما يتعلق بالمعايير الأخلاقية، وبدلاً منها، نجده يؤكد على أن المعايير الأخلاقية هى متغير واحد فقط ضمن مجموعة من العناصر المتساندة فى الفعل الاجتماعى، وأن تأثيرها يتحقق فقط من خلال تجاوز المقاومة والعقبات فى مواجهتها[٢١].

ومن الواضح أن بارسونز يحاول تناول أهمية المعايير الأخلاقية بصورة مختلفة تمامًا عن أسلوب الوضعيين الذين أكدوا، ابتداءً من سان سيمون وحتى دوركيم، على أهميتها بوصفها عناصر خارجية، تقيد الفرد. وبدلاً من ذلك أدرك بارسونز فى سنة ١٩٣٧ أهمية المعايير الأخلاقية بوصفها منشطات فعالة تحرك مسارات الجهد والنضال من ناحية، وبوصفها أسسًا لانتقاء مسارات تكامل الفعل من ناحية أخرى. ومن خلال تأكيد بارسونز على النزعة الإرادية، ومن خلال إبراز الاهتمام بالمعايير الأخلاقية فى هـذا السياق، فقـد كان بارسونز يعبـر فى الواقـع عن الاعتقاد بأن المعايير الأخلاقية لا تزيد عن أى متغير آخر من حيث قدرتها على إعاقة أنواع معينة من التغير الاجتماعى، وبصورة أكثر عمومية يؤكد بارسونز على عمومية الفعل الاجتماعى والتطور الاجتماعى[٢٢].

وعلى هذا النحو تتضمن النزعة الإرادية لبارسونز غموضًا كبيراً فيما يتعلق بالمعايير الأخلاقية. فمن ناحية يميل بارسونز، مثل دوركيم، إلى تخفيض وتعديل الأهمية المنسوبة لها. أولاً عن طريق النظر إليها بوصفها متغيراً من مجموعة المتغيرات المساندة. وثانيًا بالتأكيد على أنها تؤدى دورها من خلال الإرادة والجهد، كمتغيرات وسيطة. ومع ذلك، فمن الواضح من ناحية أخرى أن العناصر الأخلاقية كانت لها أهميتها الخاصة بالنسبة له. حيث تعتبر العناصر الأخلاقية هى الميكانيزم المحدد الذى اهتم به بارسونز بانتظام لتنشيط الإرادة؛ وفى هذا الإطار نجده بالفعل قد أسس نقطة بدء خاصة للتأكيد على أن النظرية الإرادية "تتضمن عناصر ذات طبيعة معيارية".

وبذلك تعتبر إرادية بارسونز جهداً للحفاظ على مكانة خاصة للمعايير الأخلاقية، بينما ترفض فى نفس الوقت الإطار الحتمى الذى انتظمت فيه حتى الآن وبذلك أكد بارسونز على سلطة الأخلاق.

ونظراً لأن المعايير الأخلاقية تؤدى دورها بالتحديد بوصفها عناصر مضادة للحتمية، فإنه كان من الصعب بالنسبة لبارسونز أن يكرس نفسه بصورة منظمة لقضية المصدر الذى أتت منه المعايير الأخلاقية ذاتها، وما هى الأسس التى تستند إليها. حيث أنه ما دامت هذه القضية قد طرحت، فإنه أصبح من الممكن، من حيث المبدأ التنبؤ بالظروف غير المعيارية التى أدت إلى ظهور المعايير، وبذلك قد تميل النزعة الإرادية إلى التحلل والتحول فى اتجاه ما يسميه بارسونز النظرية الاجتماعية "النفعية"، حيث يتم النظر إلى القوى الأخلاقية فى إطارها كتجليات لقوى حقيقية أخرى. لقد أراد بارسونز أن يبقى على معاييره الأخلاقية بدون أن يرضى بالمقابل الوضعى المؤكد على العالم ذو الطبيعة الحتمية(٢٣).

وبقدر ما يحصل البشر على ما يبحثون عنه، فإنه يصبح من الواضح إمكانية ضبط العالم الاجتماعى والتنبؤ بشأنه، وهذا ما يعنى وجود قدر من الحتمية بهذا العالم. وحينئذ تقود نزعة بارسونز المضادة للحتمية إلى التركيز على وجود وتقييم الاختلاف الواضح بين ما يبحث عنه البشر وبين ما يحققونه فعلاً؛ حيث لا ينظر إلى هذا الاختلاف على أنه سئ، ويحتاج إلى علاج، ولكن بوصفه "حسنًا" لكونه فى الواقع دليلاً على حرية البشر. ويعتبر بارسونز فشل البشر – الناتج عن جهلهم أو عجزهم – هو الذى يميز حريتهم، وبذلك يعتبر اغتراب الإنسان ثمنًا لحريته.

ولذلك يوجد ميل فى نظرية بارسونز للتأكيد على الحاجة المفترضة إلى المشاعية الكاملة فيما يتعلق بالمعايير الأخلاقية، مع التحديد الأكثر صورية لما قد تكون عليه هذه المعايير، بالإضافة إلى ذلك لا ينبغى أن تختلف هذه المعايير مع لزوميات بناء النسق الاجتماعى. فتأكيده كان إذا على التنوع المحتمل للالتزامات القيمية التى قد تتأسس، وليس على الأشياء التى تقيدها. ونظراً لأنه من الممكن أن يرغب البشر فى القيم الواسعة التنوع، ويسعون للحصول عليها، ونظراً لأنه ليس هناك علم اجتماع متماسك

للأخلاق، الذى يمكن أن يحدد الظروف التى تنبثق فى إطارها المعتقدات الأخلاقية المختلفة، فإننا نجد أن نسق بارسونز يميل نحو نزعة تاريخية مضادة للحتمية. وبذلك يوجد ميل بالنسبة لنزعته الإرادية إلى الهبوط إلى مستوى الافتراض بأن هناك نتائج كثيرة ومحتملة للتغير الاجتماعى، غير أن الأمر ليس كذلك تماماً. حيث يوجد عنصر آخر فى (بناء الفعل الاجتماعى) يؤكد على النتائج غير المتوقعة للفعل الاجتماعى الهادف، وبصفة خاصة، ما يتعلق بمخاطره وصعوباته(٢٤).

ويدرك بارسونز الإنسان بوصفه كائناً يؤثر نضاله على التاريخ وإن لم يقيده. وهو يرى هذا النضال نضالاً أعمى. حيث ينظر إلى الإنسان بوصفه مرتبطاً بأخلاقيات غير رشيدة، تعترضه وتقيده قوى أخرى، ومقيد كذلك بصورة دائمة بواسطة النتائج غير المتوقعة للفعل الاجتماعى الهادف. إذ يعتبر البشر بالنسبة لبارسونز أحراراً فى أن يناضلوا، ولكنهم ليسوا أحراراً فيما يتعلق بتحقيق ما يناضلون من أجله. وقد يؤسس البشر تميزاً على الآخرين، ولكنه ليس التميز الذى قصدوه، ويعد ذلك فى الحقيقة تصور ماركس عن الإنسان المغترب. غير أن يعد بالنسبة لماركس حالة مرضية وتاريخية ينبغى تجاوزها، بينما يعد بالنسبة لبارسونز حالة أبدية للإنسان لا يمكن تجنبها.

وبرغم أن بارسونز قد أكد على الغايات والقيم التى يسعى البشر لتحقيقها. لم يسأل بارسونز أبداً لمن هذه القيم والغايات. هل يسعى البشر لتحقيق غاياتهم أو تحقيق تلك الغايات التى فرضها الآخرون عليهم. فهو لم يسأل أبداً هل يناضل البشر من أجل تحقيق أهداف عاينوها واختاروها بأنفسهم بصورة رشيدة، أم أنهم مجرد أدوات نضالية تبحث عن نشاط لتحقيق غايات ، نظم الآخرون سعيهم لتحقيقها. ولم يسأل بارسونز أبداً كذلك، عن ما هى الظروف التى يختار البشر أهدافهم فى ظلها، وما هى الظروف التى يسعون فيها بلا تمييز لتحقيق أهداف وضعها الآخرون لهم؟ لم ير بارسونز أبداً أن هناك اختلافاً كبيراً بين فشل الإنسان فى تحقيق أهدافه، وبين الفشل فى تحقيق أهداف فرضها الآخرون علينا. لقد فشل بارسونز فى إدراك أن الاغتراب الحقيقى لا يكمن فى فشلنا فى تحقيق ما نسعى إليه، ولكن فى كوننا نسعى لتحقيق ما ليس لنا. حيث يتمثل الاغتراب الحقيقى فى أننا نعيش حياتنا كأدوات، وأننا لا نعيش لأنفسنا.

وينتج تصور بارسونز البشر – على أنهم "وسائل شرهة" تسعى عن إرادة وراء أية أهداف "غرست فيهم" إلى حد كبير من خلال تأكيده على التنشئة الاجتماعية بوصفها آلية لطبع القيم ، ويحدد ضمنياً تأكيده على التنشئة الاجتماعية للبشر بوصفهم كائنات ناقلة للقيم ومستقبلة لها ، وليس بوصفهم كائنات مبدعة للقيم، ومن ثم فإن القوة الأساسية التى تشكل مصدر إنسانية البشر هنا ، هى التنشئة التى تجعل من الإنسان حتى النهاية وسيلة تسعى لتحقيق غايات الآخرين، وعلى هذا النحو يغترب الإنسان فى العملية الأساسية التى تستهدف تحقيق إنسانيته.

وعلاوة على ذلك، فقد عمم بارسونز الاغتراب، حيث حوله من ظرف تاريخى إلى قدر شامل للإنسان. وفى هذا الموضع نجد أن بارسونز قد قدم إجابته الأكثر عمومية لماركس. إذ لا يغترب الإنسان من وجهة نظر بارسونز، فى ظل الرأسمالية فقط، ولكن فى أى مجتمع، حيث يعتبر هذا الاغتراب الشامل شرط إنسانيته وحريته. ولذلك، ففى حين يبدأ بارسونز بالاعتراض على النظر إلى البشر على أنهم كائنات أوتوماتيكية أو ذاتية الحركة ينضبطون بواسطة أى نسق اجتماعى أو بيروقراطية آلية، فإنه قد انتهى إلى النظر إليهم على أنهم خاضعين بالضرورة لأخلاق غير عقلانية، يرتبطون بأهداف لم يختاروها ولكنها فرضت عليهم من خلال التنشئة الاجتماعية، وأن السعى لتحقيقها تكون له نتائج تختلف فى الغالب عن النتائج التى توقعوها. وبدلاً من توجيه بارسونز لعلمه الاجتماعى إلى القضية المتعلقة بالأسلوب الأفضل لسيطرة البشر على عالمهم الاجتماعى، أو أن يسعوا إلى تحقيق أهدافهم بصورة أفضل، وأن يقللوا النتائج غير المتوقعة لنضالهم، وبدلاً من استكشاف الظروف الاجتماعية التى تجعل من الممكن بالنسبة للبشر أن يعرفوا أهدافهم ويحاولوا تحقيقها بدرجة أكثر، نجده يركز فقط على الحدود الشاملة التى يمكن أن تقع فى إطارها كل الأفعال الاجتماعية، وعلى عدم حتمية الأفعال الاجتماعية إضافة إلى الملاءمة الكاملة للتطور التاريخى.

وفى مقابل تحرير بارسونز للبشر من عبودية الحتمية فإنه حدد احتمالات التنبؤ والسيطرة والإنجاز الناجح. إضافة إلى ذلك لم يقدم بارسونز أساساً يستند إليه البشر فى إنجاز أفعالهم وتحقيق آمالهم. حيث منحت النزعة الإرادية البشر الحرية لجعل "الأشياء" مختلفة عن ما يمكن أن تكون عليه، غير أنهم ليست لديهم الحرية ولا القوة

الحصول على ما يرغبون فيه. ومن خلال تعظيم بارسونز لإرادة وطاقة وإبداعية الإنسان، فإننا نجد أن بارسونز يعيد التأكيد للبشر بأنهم بجهودهم قد يؤسسون "تميزاً أخلاقياً" غير أنه إذا كان ذلك لا يعني أنهم قادرون على تحقيق أهدافهم، فماذا يعني هذا التميز؟ وبالمثل ينبغي أن يرتبط البشر بالتاريخ والتطور. وبتعظيم بارسونز المبادأة الخلاقة للبشر بدون أن نعطيهم أملاً في الانجاز، وبتعظيم نضالهم برغم نجاحه المحدود، فإننا نجد أن بارسونز يعظم في الواقع، نضال الأعمى الذى قد يصبح أفضل وأكثر أماناً إذا ناضل أقل.

وعلى هذا النحو تحتوى النزعة التطورية لبارسونز على نوع من التناقض، وبخاصة حينما يعظم من جهود البشر ونضالاتهم، غير أنه يحذرهم في نفس الوقت من النتائج غير المتوقعة لأفعالهم الاجتماعية الهادفة. حيث تعد الأفعال الاجتماعية الهادفة تعبيراً عن جهود البشر لتحقيق قيم أخلاقية معنية. فإذا تناولنا الأمر بجدية، فإن هذا التحذير من الممكن أن يؤدى إلى اللامبالاة بدلاً من الجد والاجتهاد. وعلى هذا النحو تعيد نظرية النتائج غير المتوقعة للفعل الاجتماعي الهادف نظرية الجهد الإرادى. فإذا تناولناهما معاً، فإن النظريتين يبدو أنهما تذهبان في الواقع إلى التأكيد بأن البشر قد يمتلكون الحرية في الانجاز، وليس الانجاز الناجح، إن على البشر أن يناضلوا، ولكن عليهم أن لا يتوقعوا الكثير من نضالهم، حيث كان ذلك بوضوح درساً مناسباً لاتضاع Humility البشر المحترمين الذين وقعوا في شرك أزمة الكساد العظيم. إذ يكمن مفتاح هذه المشكلة حقيقة في تاريخ الثلاثينيات من هذا القرن.

فقد تميزت هذه الفترة بالجهود العميقة والمركزة من أجل الفعل الاجتماعي الهادف، الذى لا يميل المحافظون إلى شكله المألوف - كالشكل المتضمن في البرنامج الجديد - ويعد نوع الفعل الاجتماعي الهادف،الذى يحذرنا منه في مواجهة التأكيد على النتائج الاجتماعية غير المتوقعة، هو ذلك الفعل الذى يمارس ضمنياً لصالح مجموعة محدودة من القيم الأخلاقية، سواء كانت قيماً راديكالية أو ليبرالية، حيث لا تستهدف نظرية النتائج غير المتوقعة في العادة الفعل الهادف للحكومات أثناء الحرب. وعلاوة على ذلك تعد النزعة الحتمية عند بارسونز بالأساس تحذيراً يتعلق بالتغير الراديكالي أو الليبرالي، بل وفي الحقيقة تحذيراً من كل الجهود المرتبطة بالتغير الاجتماعي الذى يفرض ضغطاً على الحالة الراهنة.

لقد بدأ بارسونز بالرغبة فى التأكيد على أهمية الجهود والقيم الأخلاقية فى مواجهة الحتمية والنزعة المتشائمة. ومع ذلك، فقد كان من الضرورى فى هذا الصدد أن يترك الباب مفتوحًا لكل أنواع القيم والجهود، بما فى ذلك تلك القيم والجهود التى تعتبر من وجهة النظر المحافظة، ممزقة للحالة الراهنة. ومن ثم فقد ووجه من ناحية بالمهمة الناتجة عن الجهود المقبولة ذات الدافع الأخلاقى، غير أنه من ناحية أخرى وجد طريقة لعدم تشجيع أنواع معينة من الجهد الأخلاقى، أى الجهود التى تمزق النسق. لقد أغلق بارسونز الباب الذى تركته النزعة الإرادية مفتوحًا، من خلال التحذير من النتائج غير المتوقعة للفعل الاجتماعى الهادف. وبذلك عملت جهود بارسونز على أن يجعل البشر أحرارًا داخل حدود اهتمامه بالحفاظ على بقاء النظام الاجتماعى، بل وتتصارع فى الحقيقة مع هذا الاهتمام.

ومن حيث تأثيره الخالص، يعد تأكيد بارسونز المتزامن على النزعة الإرادية وعلى النتائج غير المتوقعة توصية بضرورة أن يناضل البشر لتحقيق قيمهم، غير أنهم لا يجب أن يتوقعوا الكثير ترتيبًا على ذلك. حيث نجده يقدم موقفًا يعبر عن خليط نظرى يساعد ضمنيًا على دعم النضال برغم تجربة الفشل، حيث ينبغى أن يهذب النضال بالوعى بإمكانية الفشل، إذ ينبغى أن يكون نضالاً محدودًا ومتعقلاً، وليس نضالاً متحمسًا وعاطفيًا. وذلك حتى يكون هذا النضال كافيًا للحفاظ على البشر ملتزمين بواجباتهم، التى تقوى النسق الاجتماعى القائم دون أن تقلق السفينة فى نفس الوقت.

تحرير الاتجاه الوظيفى

فإذا نظرنا إلى مؤلف بارسونز الأول بوصفه بيانًا محافظًا للنزعة المضادة للحتمية والمضادة للنزعة المتشائمة، فإنه لا ينبغى أن يبدو وكأنه منقطع الصلة تمامًا بالأحداث المفجعة فى المجتمع المحيط. فإذا نظرنا إليه كما ننظر إلى مقطوعة لبرنارد شو "نصيحة للوطنيين الأذكياء فى قلب الكارثة الاجتماعية" فإنه ينبغى النظر إليه بوصفه اعتراضًا حتى لا نيأس. غير أننا إذا فكرنا مليًا، وإذا اعتقدنا أنهم قد يشقوا طريقهم للخروج من هذا المأزق الذى وجدوا فيه أنفسهم. وإذا اعتقدنا بأن طاقاتهم وجهودهم

تستطيع أن تحقق لهم تميزاً، وإذا اعتقدنا فى ضرورة أن لا يخضعوا للنظريات الزائفة التى تتنبأ بنهاية أسلوبهم فى الحياة، فإن إسهامات بارسونز المبكرة تعتبر حينئذ، برغم انفصالها الكامل عن سياقه، إلى حد كبير استجابة لأزمة زمانه.

غير أنها ليست استجابة من وجهة نظر هؤلاء الذين بلغ حرمانهم مستوى الفقر المدقع، إذ لا تعكس هذه الإسهامات، بإيجاز، معاناة الفلاح الصغير المفلس، ولا العامل العاطل. وفى الحقيقة فإنه حينما يكون من المتوقع أن تعبر الاستجابة للأزمة الاجتماعية عن نوع من التعاطف مع المعاناة، فإننا سوف نفشل فى النظر إلى إسهامات بارسونز باعتبارها استجابة للأزمة. ومع ذلك تعتبر استجابة بارسونز غير حساسة، بصورة فريدة، للمعاناة الكاملة للذين ابتلوا بالأزمة بصورة باعثة لليأس. وتأكيداً لذلك، لا نجد ذكراً لكلمة "الفقير" فى أى مكان فى مؤلفه (بناء الفعل الاجتماعى) برغم أنه قد كتب فى قلب الخبرة القومية المتعلقة بالعوز، والبطالة والجوع. وبدلاً من ذلك، اهتمت استجابة بارسونز بتجنب الانقطاعات المؤسسية، وأيضاً بالحفاظ على الولاءات التقليدية، أعنى، إنه مهما كان مهتماً بعدم تشجيع التغير الاجتماعى الراديكالى، فلم تكن معاناة البشر، بقدر ما كان التهديد الناتج عن الثقافة المستقرة، الأمر الذى استجاب له بارسونز. وبهذه الطريقة كانت استجابته استجابة محافظة للأزمة الاجتماعية.

بالإضافة إلى ذلك نحتاج إلى أن نضيف إلى أن هذه الاستجابة تعتبر شكلاً أمريكياً واضحاً للنزعة المحافظة، التى تدعم الولاء للمؤسسات القائمة بواسطة النزعة الفردية. وإذا بدت استجابة هذه النزعة المحافظة للأزمة الشاملة غير كافية، لأنها مازالت تؤكد على الجهود الفردية فى مواجهة الأزمة وليس على الحلول الجمعية، وإذا كانت قد أهملت حاجات الأفراد، فإنها بلا شك قد احتفظت بإدراكها لقوتهم. وبرغم الطبيعة المحافظة لهذه الاستجابة مقارنة بالتغيرات التى شرعت الدولة فيها بلا رجعة حينئذ، فإنها مقارنة بنظرية دوركيم لم تطمس الوجود الفردى أثناء اهتمامها بالتضامن والنظام الاجتماعى، فهى لم تنظر إلى الأفراد كأدوات ومتضمنات فى الضمير الجمعى والتيارات الاجتماعية الخارجية، وهى لم تدفعهم إلى الاشتباه فى التصنيع وفى شهوات الإنسان الشرهة والنهمة، وإلى أن ينحنوا أمام المجتمع، وأن يقبلوا فكرة الوظائف

المقيدة والآفاق المحدودة، وأن يقلصوا من طموحاتهم، وأن يكونوا طيعين للسلطة. فمع الانتقال من الاتجاه الوظيفى لدوركيم إلى الاتجاه الوظيفى لبارسونز، انتقلت أيضاً القيم المتضمنة فى النظرية الوظيفية بصورة واضحة.

. ويبدو أن الانتقال إلى هذه الوظيفية الأكثر ليبرالية، يمكن نسبته جزئيًا إلى انتشارها من الثقافة الفرنسية إلى الثقافة الأمريكية، حيث كانت الأخيرة أكثر دائمًا من حيث ليبراليتها الفردية عن فرنسا بتقاليدها المؤكدة على دور الدولة. وبعبارة أخرى يمكن فهم تميز القيم فى الاتجاه الوظيفى لبارسونز باعتباره يتسبب التغير الذى حدث فى الثقافة القومية التى تجد الوظيفية السوسيولوجية نفسها فيها الآن، وليس إلى الانتقال فى حساسياتها الطبقية. فما زال الاتجاه الوظيفى يعكس أساسًا وجهة نظر الطبقة المتوسطة، غير أن هناك اختلافًا بين الطبقة المتوسطة الأمريكية والفرنسية. ومن وجهة النظر هذه تعكس وظيفية بارسونز الوليدة، طموحات وتصورات الطبقة المتوسطة الأمريكية، التى كانت أكثر فردية فى جوهرها عن تلك التصورات والطموحات التقليدية فى فرنسا.

ولذلك يمكن إدراك مؤلف بارسونز الأول، ليس بوصفه محرراً من أى استجابة للأزمة الاجتماعية الأمريكية القائمة، ولا بوصفه استجابة متحررة قيمياً ومستقلة عن التوجهات الطبقية، بل باعتبارها - بدلاً من ذلك - تعبيراً عن تصور الطبقة المتوسطة للأزمة واستجابتها لها. ومن وجهة النظر هذه لا تصبح المشكلة هى الحرمان أو المعاناة الكاملة، بل تتمثل المشكلة، بدلاً من ذلك، فى خطر أن يؤدى هذا الحرمان وهذه المعاناة إلى إثارة الجهود المتعلقة بتغير اجتماعى ممزق، وتجديد مؤسسى راديكالى، وهو ما قد يقود إلى افتقاد الثقة فى قيم الطبقة الوسطى التقليدية المفروضة على جهود الفرد والمقيدة لها.

الهوامش

(١) CF. T. Parsons, The structure of Social Action (New York : MC-Graw -Hill 1973) p.495.

(٢) Ibid., p.503. Also see "Capitalism in Recent German Literature: Sombart and Weber - Concluded". Journal of Political Economy XXXVII, No.1. (February 1929), 40.

وهنا لاحظ بارسونز أن مؤلف فيبر (الأخلاق البروتستينتية...) "كان الغرض منه رفض الماركسية".

(٣) Parson, The Structure of Social Action, P.511.

(٤) Parsons, "Capitlaism in Recent German Literature : Sombart and Weber - Concluded" .p.35.

(٥) Parsons, "Capitalism" in Recent German Literature", Journal of Political Economy, XXXVI (December 1929). P.660.

(٦) Ibid.

(٧) Emile Durkheim, The Rules of Sociological method, ed. E.G. Catlin, (Chicago : University of Chicago Press, 1938), p.693.

(٨) Parsons, "Capitalism" in Recent German Literature", p.693.

(٩) Ibid.

(١٠) Ibid., p. 654.

(١١) Parsons, Sociological Theory and Modern Society (New York : Free Press, 1967) p.125.

(١٢) Ibid., pp. 48-49.

(١٣) Parsons, Structure of Social Action, p. 725.

(١٤) Ibid.

(١٥) Ibid., p. 728.

(١٦) Parsons, "Capitalism" in Recent German Literature", p. 43.

(١٧) يمكن ملاحظة ذلك بوضوح فى تعريف بارسونز لما هى "الغايات Ends" حيث يقول "إنه ينبغى تعريف الغاية end بهذا المعنى التحليلى بوصفها الاختلاف بين حالة الأوضاع فى المستقبل وتلك الحالة التى يمكن التنبؤ بشأنها عن الموقف المبدئى بدون تدخل قوة الفاعل". (بناء الفعل الاجتماعى ص٤٩). بإيجاز يدخل الفاعل عنصراً لا يمكن التنبؤ بسلوكه. ويبدو أن الحالة كانت على هذا النحو، حتى لو تأسى بارسونز من تأكيده على أن النضال والمكون الإرادى يتأسس فى جانب منه بواسطة القيم الأخلاقية، وذلك لأنه ليس هناك تحليل منظم للظروف العامة التى تشكل القيم الأخلاقية ذاتها، وتدفعها لأن تتخذ شكلاً معيناً دون آخر. حيث تنمط القيم الأخلاقية الفعل الفردى، وحينما تصبح مشتركة بين مجموعة من الفاعلين، فإنها تعد شرطاً محورياً لاستقرار النسق الاجتماعى، غير أنه لا يتم التمسك بها لتوليد نتائج فردية أو جمعية على اتفاق والمقاصد التى يؤكدون عليها. وهم قد يؤسسون اختلافاً أوتميزاً، غير أن ذلك ليس محدداً فى طبيعته.

(١٨) تتضمن النظرية الاجتماعية الإرادية كتلك التى اعتنقها بارسونز فى كتابه (بناء الفعل الاجتماعى) كما يقول بارسونز "عناصر ذات طبيعة معيارية" (ص١٨). وهو يعنى بالمعايير حالة الأوضاع التى تعد مرغوبة من قبل الأفراد كما هو مفترض، ومن ثم (فهم) يناضلون لتحقيقها". وهنا يبدو كما لو أن بارسونز يعادل فى الغالب بين المعايير الأخلاقية وبين جهود الإنسان الفعالة لتحقيقها، برغم أنه قد ميز بينهما فى مواضع أخرى.

(١٩) Ibid, p. 82.

(٢٠) Ibid.

(٢١) وعلى هذا النحو لا يعد فشل المسار الواقعى للفعل فى التطابق الدقيق مع ما تحدده المعايير دليلاً على أن الأخيرة ليست هامة، ولكنه يعنى فقط أنه وحدة – أى المسار الواقعى للفعل – ليس هاماً: (Ibid., p.251) . ويضيف أن وجود هذه المقاومة، وبالمثل تجاوزها، يتضمن وجود أهمية عنصر آخر لادراك "الجهد". ومن ثم لا تعتبر المعايير الأخلاقية هى العناصر المميزة للنزعة الإرادية بذاتها، بل الأصح، فإن الجهود الإنسانية التى قد تثيرها، وتدفع إليها هذه المعايير، أو تنشطها لأى سبب.

(٢٢) وهو يقول – أى بارسونز – إن ما يحدث فى الواقع يعتمد جزئياً على ما يناضل البشر من أجل حدوثه. فهو يقول، إن ما يريده البشر يعتمد بصورة حيوية، وإن لم يكن كلية، على المعايير الأخلاقية التى لدى البشر، حيث تلعب أى وسيلة تساعد فى ذلك دوراً هاماً فى تحديد النتائج التاريخية. وبينما يسلم بارسونز من حيث المبدأ بإمكانية أن تعمل العناصر المختلفة على تنشيط الإرادة، فإن الحقيقة الثابتة تؤكد أن العنصر الوحيد الذى اهتم به بارسونز من بين هذه العناصر يتمثل فى المعايير الأخلاقية، وهو ما يشير إلى الأهمية الخاصة التى نسبها بارسونز إلى هذه المعايير.

(٢٣) غير أنه يمكن التمييز هنا على مستويات مختلفة، حيث يريد بارسونز النظر إلى المعايير الأخلاقية بوصفها تسيطر على الأفراد وتقيدهم (لكونها تنظم رغباتهم وتنمطها) وأيضاً لأنها تؤكد على ثبات النسق الاجتماعى، ولكن ليس بوصفها تقيد حركة التاريخ. وقد أراد من ناحية أخرى أن يؤكد على حاجة النظام الاجتماعى وتكامل الفعل الاجتماعى إلى المعايير الأخلاقية المشتركة، طالما أنه يعتقد أن هذه المعايير تحدد وتنمط المسارات التى تتخذها سلوكيات الأفراد. غير أن بارسونز كان يرغب، من ناحية أخرى، أن يؤكد على الموقف المضاد للحتمية فيما يتعلق بالتغير الاجتماعى، وأن يمنع أى إعاقة تطورية لمسارات التطور الاجتماعى.

(٢٤) ويمكن أن يتضح ذلك إذا لاحظنا أن بارسونز قدم نموذجه التطورى بوصفه بديلاً للنموذج "النفعى" الذى انتقده. حيث نجد أن البشر فى النموذج النفعى، كما يرى بارسونز ذلك، يقدرون موقعهم، ثم يختارون مسارات السلوك من خلال تحديد أى هذه المسارات سوف يساعد على تحقيق أهدافهم بصورة أفضل. ويفترض نموذجه النفعى أن البشر يبحثون عن المعرفة من أجل التغيير، أو أنهم قد يحتاجون أولاً إلى المعرفة من أجل إحداث التغيير. ومع ذلك يبرهن نموذجه الإرادى أنه لا يمكن التنبؤ بسلوك الأفراد استناداً إلى المسح الرشيد لموقفهم، أو استناداً إلى المعرفة به، ولكن يتحقق ذلك استناداً إلى الالتزام بقيم نهائية غير عقلانية يقبلها الفاعل بوصفها مسلمات، ولذلك يهدف ميل النزعة الإرادية لبارسونز فى الواقع إلى إضعاف الأهمية المنسوبة إلى العقلانية والمعرفة بوصفها عناصر فى الفعل الاجتماعى. ويوجه تأكيد بارسونز على القيم الأخلاقية غير العقلانية – فى مقابل تأكيد النفعية على المعرفة والمعلومات – الانتباه إلى عوامل الفعل الاجتماعى التى ليست متيسرة للسيطرة الهادفة والاستخدام المقصود. وقد نظر باسونز إلى المعرفة والعلم، مثل كل العناصر الاجتماعية الأخرى، باعتبار أن لها نتائج غير متوقعة. ومن ثم فقد أضعف تماماً الدور الكلى للعلم الاجتماعى ذاته، بوصفه موجهاً لإحداث التغير الاجتماعى بصورة غير متعمدة. حيث تم التأكيد على أن التضامن الاجتماعى، و "الصحة" الاجتماعية يعتمدان على حيوية هذا العنصر غير الرشيد بدلاً من الاعتماد على التخطيط الرشيد أو التغيير.

الفصل السادس

بارسونز بوصفه محللاً للنسق الاجتماعى يجعل من العالم كلاً

يوجد اعتقاد ميتافيزيقى ثابت وراء البناء التصورى الوهمى القلق الذى قدمه تالكوت بارسونز، وهو التصور الذى يعنى أن العالم واحد، وأننا ينبغى أن نحافظ على انسجامه. إذ يعتقد بارسونز أن الانسجام يعد الخاصية الأكثر حيوية لهذا العالم. حيث يتحقق لأجزائه معناها وأهميتها فى علاقتها بهذا الكل فقط. ولم تكن صياغة بارسونز للتحديدات التصورية غاية فى حد ذاتها، ولكنه نظر إليها بوصفها أسلوباً لتقديم بدايات الاقتراب من هذا الكل. ومن خلال هذا الميل نحو التكامل، نجد أن لنسق بارسونز علاقة حية بتراث الوضعية السوسيولوجية التى تمثل دافعها الدائم فى تنظيم العالم الاجتماعى وتأسيس تكامله، وهو الدافع الذى يرجع تاريخيًا إلى الأفلاطونية المحدثة ذاتها.

وفى هذا الإطار، فإننى أريد أن أبدأ فى استكشاف هذا الجانب فى ميتافيزيقا بارسونز من وجهة نظر استطلاعية، بالنظر إلى ما يعد بالفعل هيكل عمله، أعنى "مجرد" المظهر الذى يستوقف الباحث حينما يتعرف عليه مباشرة، أعنى طابعه النظرى. وتعتبر حقيقة أن أى نظرية اجتماعية لها شكل ومضمون أحد الجوانب الواضحة، وإن كانت حقيقة مهملة دائمًا. حيث نجد أن كل النظريات الاجتماعية لها على هذا الأساس شكل نظرى معين، وهو ما يعنى أنها مكتوبة بشكل معين. ولما كان هناك امتزاج بين الشكل والمضمون، فإنه قد يصبح من الممكن تمييز الجانب الذى تعنيه النظرية ليس بفحص ما تقوله النظرية فقط ولكن بتحديد الأسلوب الذى قالت به.

ومن المسلم به أن البناء الأساسى لإسهام تالكوت بارسونز يتميز بخاصيتين ثابتتين. حيث تتمثل الخاصية الأولى فى امتلاكه لدافع قوى من أجل الصياغة التصورية، فهو يقدم المفهوم تلو الآخر ويربطهما ببعض وهو يسمى المفاهيم ويحدد المفاهيم، ويقسم المفاهيم ويمثل للمفاهيم، ويصنف المفاهيم(*). بينما تشكل الخاصية الثانية الجانب الذى سوف أتناوله بالتحليل بداية، ويتميز هذا الجانب فى بنائه النظرى بالالتباس والغموض، من نوع الغموض الألمانى. فهو بناء مشوش، بل ويؤدى إلى التشويش أكثر من أى عالم اجتماع آخر الآن، أو بالأصح أكثر من أى عالم اجتماع أعرفه. لقد كان أسلوب السيد بارسونز منذ البداية نموذجًا للغموض بين علماء الاجتماع الأمريكيين. ومع ذلك، يوجد لسوء الحظ قدر كبير من النقد الساخر لأسلوب السيد بارسونز الصعب أكثر من وجود نقد فكرى جاد يتعلق بما يتضمنه.

ملاحظات حول علم اجتماع الغموض النظرى

بصورة استثنائية يمكن النظر إلى استخدام أى كاتب لمثل هذا الأسلوب التعبيرى الغامض بوصفه مؤشراً – على ما يمكن إدراكه – على أنه رغبة لتأكيد "خصوصية" إسهامه، أو بوصفه ضاراً بالنسبة لاهتمامه بالاتصال بالآخرين. وبإيجاز، لم يكن لدى

(*) لقد كان لجوء تالكوت بارسونز إلى الصياغة المجردة أحد الآليات الأساسية لبناء إطاره النظرى. ومن ثم فقد لجأ إلى التجريد المفاهيمى الذى أصبح يوخذ عليه. وقد لجأ تالكوت بارسونز إلى هذا الأسلوب لثلاث اعتبارات. الأول، أنه سعى من خلال بنائه النظرى إلى بناء إطار تصورى يستطيع من خلاله إدراك نسق الفعل الاجتماعى فى جوانبه الثابتة والمتغيرة. إضافة إلى تحديد عناصر المشكلة لبناء الفعل، وطبيعة العلاقات المتفاعلة بين هذه العناصر، بحيث يمكن الاستفادة من هذا الإطار التصورى لفهم نسق الفعل الاجتماعى فى عمومه، وليس نسقًا بعينه للفعل الاجتماعى. ولكى يقدم إطارًا تصوريًا لنسق شامل وعام للفعل الاجتماعى فإنه كان عليه وهذا هو البعد الثانى أن يستعين بلغة عالية التجريد من حيث مفاهيمها الأساسية. بحيث يستطيع من خلال هذه المفاهيم كمفردات أن يشكل بناءه التصورى العالى التجريد، بحيث تستطيع رمزية هذا البناء أن تعكس طبيعة أى فعل واقعى. ويتمثل العامل الثالث والمسئول عن التجريد البارسونزى فى أن بارسونز لم يؤسس مفاهيم إطاره التصورى الذى تنتظم فيه هذه المفاهيم والقضايا استنادًا إلى دراسات واقعية ميدانية، ولكنه بدلاً من ذلك حاول انتقاء هذه المفاهيم والقضايا من التراث النظرى العلمى لعلوم الاجتماع والنفس والأنثروبولوجيا. الأمر الذى طبع إطاره النظرى بالطابع المفاهيمى الكثيف والمجرد . "المترجم"

السيد بارسونز دافع قوى لكى يفهمه الآخرون. ومن الطبيعى أن يشير ذلك من ناحية إلى تصور السيد بارسونز لدوره: فهو يرى وظيفته على أنها ذات طبيعة فنية ومهنية، بحيث لا تفرض عليه هذه الوظيفة أية مسئوليات نحو الجمهور الأشمل. غير أن الحقيقة التى برزت فى هذا الصدد تتمثل فى أن جمهور الشارع لم يكن هو فقط الذى وجد أسلوب بارسونز وعراً، بل كان الأمر كذلك بالنسبة لعلماء الاجتماع الآخرين. ومن ثم فإن ذلك، بدوره يعد مؤشراً إلى أنه لم يكن مهتماً بصورة جادة لكى يتواصل حتى مع رفاقه أو حتى لكى يصبح مفهوماً بواسطتهم(*).

ذلك يفرض علينا التساؤل حول مدى قدرة بارسونز على شق طريقه فى هذا الإطار، إضافة إلى محاولة استكشاف الظروف الاجتماعية التى يسرت حدوث ذلك. وبصورة أكثر عمومية، يبدو أن ذلك قد تضمن انهياراً فى نسق الضوابط الاجتماعية التى تشكل عادة إنجاز الباحث. وبصفة خاصة فإننى أميل إلى افتراض أن غموض بارسونز قد يكون له علاقة بالمكانة الاجتماعية العالية لجامعة هارفارد التى تولت حمايته.

إذ تميل المكانة الاجتماعية لجامعة هارفارد – مثل أى جامعة أخرى – لأن تكون ذات تأثير كبير على هيبة أعضاء هيئة التدريس بها. بمعنى، أنه كلما كانت السمعة القومية للجامعات عالية عموماً، كلما ارتفعت هيبة هؤلاء الذين يرتبطون بها. وببساطة،

(*) يرجع اهتمام بارسونز بالصياغة الفنية والعلمية – وربما الصعبة – لأفكاره وإطاره التصورى وتحليلاته إلى انتمائه للتراث الوضعى وتأثره به. وتصور التراث الوضعى لدور العلم ووظيفته. حيث تتصور الوضعية الأداء العلمى مستنداً إلى معايير الحيادية والموضوعية سواء فيما يتعلق بالأبنية النظرية أو بآراء الباحث العلمى. فالعلم من وجهة نظر الوضعية هو نسق عقلى لا يعمل به إلا الصفوة العلمية، أى العلماء، إن كان من الممكن أن تفيد نتائج العلم فى فهم الظواهر التى قد تنشأ بين الجماهير، أو حتى تتحول إلى سياسات اجتماعية أو تكنولوجيا تسعى للارتقاء بالواقع أو بأوضاع الجماهير. وهنا ترى الوضعية انفصالاً بين رجل العلم المتخصص، وبين الشخص الذى يتولى تطبيق نتائج العلم. ومن الطبيعى أن يختلف ذلك مع التصور الماركسى أو الراديكالى لدور العلم والعالم بالنسبة للمجتمع. حيث يرى التصور الماركسى ضرورة أن يكون العلم موجهًا بأدائه الجماهيرى بل وقاعدته الجماهيرية، بمعنى أن يكون متصلاً بالجماهير يتناول قضاياها بالبحث والدراسة، وتكون هى قادرة بدورها على متابعة الإنجاز العلمى، وطرح المعايير التى تضبط إيقاعه، سواء فى أبعاده المنهجية أو العينية، ذلك هو مبرر أن تالكوت لم يكن يهتم كثيراً بتوجه العلم إلى القواعد الجماهيرية، بقدر اهتمامه بالتوجه نحو نسق التفكير العلمى الذى يتفاعل معه . " المترجم "

فإنه لمجرد أن يكون الإنسان عضواً بجامعة هارفارد، فإن ذلك يعنى أن يحصل على المكانة العالية التى يكتسبها بدون جهد. حيث تؤثر هيبة الجامعة على المكانة المتوقعة لأعضاء كلياتها. غير أن "المكانة المتوقعة " لا تشير فقط إلى ما هو فى متنازل الفرد من حيث الدرجة والمرتب فى سوق المال القومى بالنسبة لمهنته، ولكنها تشير إلى طبيعة تناول إنتاجه فى سوق الفكر. فكلما كانت هيبة الجامعة التى يرتبط بها الباحث أكبر كان هناك استعدادٌ أكثر للثقة فى عمله، وأيضًا لغض الطرف عن تجاوزاته للتقاليد المهنية بما فى ذلك التوقعات المتعلقة بأسلوب تعبيره. وبعبارة أخرى، كلما كانت الهيبة التى ينسبها للباحث زملاؤه من نفس المجتمع عالية، سواء بسبب إسهاماته أو بسبب ارتباطه بالجامعة، كان هؤلاء الزملاء على استعداد أكثر لمنحه حق الانحراف عن ما هو مألوف وهو الأمر الذى سوف ييسر له بدوره حرية أكثر إما للإبداع أو للتمتع بالخصوصية الكاملة [١] .

ويمكن أن يتجلى ذلك من خلال أساليب عديدة. منها على سبيل المثال أنه حينما يواجه الباحث عمل زميل محترم، ويجد صعوبة فى فهمه، أو فى إدراك أية أهمية له، فإنه من المحتمل بدرجة أكثر أن يلوم نفسه، وهو الأمر الذى يختلف تمامًا حينما يتناول عملاً آخر له نفس الدرجة من الغموض ولكنه لزميل أقل احترامًا. وفى الحقيقة، فإنى أستطيع أن أتذكر على الأقل أحد علماء الاجتماع البارزين، عالم له إنجازاته البارزة والقوية، أضير بسبب إعلانه عن الصعوبة التى وجدها فى فهم إسهامات تالكوت بارسونز، والتى عدها مؤشراً على سقوطه الوشيك(*). ذلك أنه حينما يواجه الباحثون عملاً غامضًا لزميل محترم، فإنهم يميلون إلى محاباته بافتراض أن غموضه الواضح يعد مؤشراً على عمق كامن. ذلك يعنى التأكيد على قضية أنه من الضرورى أن ترعى

(*) يقصد س. رايت ميلز، وهو عالم الاجتماع الذى انتقد أسلوب التعبير البارسونز بشكل ساخر فى مؤلفه الشهير الخيال السوسيولوجى "Sociological Imagination" – حيث حاول بسخرية ترجمة إنجليزية بارسونز إلى إنجليزية بسيطة ومفهومة. واستنتج من ذلك أن بارسونز يلجأ إلى الأسلوب الصعب لإخفاء سطحية أفكاره ، لقد لقى س. رايت ميلز جزاءه من تالكوت بارسونز الذى كان مسيطراً على علم الاجتماع الأمريكى، بأن حرمه من الترقية إلى درجة الأستاذية، وإذا كان س. رايت ميلز قد أصاب فى بعض الانتقادات فقد أخطأ فى أخرى . " المترجم "

الجامعة التأليف الغامض – حيث يدحض هذه القضية بوضوح إسهامات هومانز George Homans بجامعة هارفارد – ولكن ذلك يعنى أن هذا الارتباط بين مكانة الجامعة وإنتاج الباحث يمكن أن يساعد الباحث على تجنب الإهمال الذى يدفع الغموض بصورة عامة إليه.

وفى هذا الإطار تتمثل الحقيقة الاجتماعية الجوهرية التى تفسر الموافقة على أعمال بارسونز وانتشارها – برغم غموضها الفكرى وأسلوبها الملتبس – فى كونها نشأت فى جامعة هارفارد – وارتبطت بها. حيث نجد أنه بالإضافة إلى الاحترام المجانى الذى حصلت عليه منشورات بارسونز، فإن وجود تالكوت بارسونز بجامعة هارفارد كان يعنى اقتراب بارسونز من صفوة الطلاب. ولما كان هؤلاء الطلاب هم الصفوة، ولكونهم أيضًا قد حصلوا على شهاداتهم من هارفارد، فإن هؤلاء الشباب قد شغلوا فى الحال مراكز هامة فى كل مكان فى العالم الأكاديمى. ومن ثم فقد استطاعوا من خلال شغلهم لمراكزهم المرموقة أن يكسبوا موالين جدد لنظرية بارسونز. حيث لدى انطباع بأن نظرية بارسونز قد استطاعت أكثر من أى نظرية اجتماعية أكاديمية معاصرة أخرى، أن تشق طريقها من خلال شبكة من الموالين الذين قدموا بالطبع دعمهم الشخصى لكسب الموافقة عليها. وفى هذا الإطار تمت معادلة غموض عبارات السيد " بارسونز " بتكريس متزايد من جانب تلاميذه، على الأقل لفترة محددة استنادًا إلى أنهم، على خلاف بارسونز، يستطيعون أن يكتبوا فى الغالب بصورة ملائمة، وفى الحقيقة بصورة أفضل.

وعلاوة على ذلك، فإنه لا ينبغى افتراض أن غموض أسلوب بارسونز كان هو المسئول فقط عن إعاقة فهم أفكاره وانتشارها. حيث يمكن التغلب على هذه الصعوبة الكبيرة لفهم بارسونز، من خلال بذل الجهد المتواصل فقط، وهو الجهد الذى يشكل استثمارًا شخصيًا له قيمته فى تأليف بارسونز، ويولد فى نفس الوقت ما يمكن اعتباره مصالح مستثمرة فيه، إذ قد يتحقق عائد استثمار الباحث عليه من خلال مناقشته لأفكار بارسونز علانيـة، إما بنقـدهـا أو بالوقوف موقفًا إيجابيًا منها، إذ من المحتمل أو يؤدى سلوك أى من هذه الطريقين إلى ذيوع شهرته.

ومن الملاحظ كذلك أن الأسلوب الصعب قد يساعد على حماية الإبداع الفكرى، وهنا تتمثل مهمة القائم بالتجديد الفكرى فى جانبين. إذ ينبغى أن يفصل نفسه عن المداخل المألوفة، سواء كانت هذه المداخل مألوفة للجمهور العام الأكبر أو لجماعة ضيقة من المتخصصين مثله؛ وهذا يعنى أن عليه أن يحمى نفسه من ضغط المداخل المألوفة، وإلا أضعفت أصالته. وفى نفس الوقت ينبغى على القائم بالتجديد الفكرى أن يكتشف طريقة ما لتأمين الدعم بالنسبة لجهوده الأولى التى مازالت غير ناضجة، وبخاصة أفكاره غير الثابتة أو غير المستقرة، إذ عليه أن يجند أو يكسب الموالين، وأن يؤسس جماعة جديدة، سوف تحمى تجديده. وارتباطًا بذلك يؤدى غموض اللغة أو الأسلوب هذه الوظائف.

حيث يجعل الغموض العمل الفكرى مكلف نسبيًا، إذ يصبح مكلفًا بالنسبة لهؤلاء الذين لديهم آراء تقليدية ويحاولون إدراك معناه. ومن ثم فإنهم حينئذ سوف يتجاهلونه فى الغالب أو يمنحونه اعترافًا محدودًا. وهذا بدوره يريح القائم بالتجديد الفكرى من ألم انتقاداتهم العدائية. وذلك لأن تأليفه سوف يتم تجاهله فى الغالب بداية، أو أن هذا التأليف سوف ينتقد بصورة سطحية كذلك. وبذلك يشعر القائم بالتجديد الفكرى – وهو مبرر فى ذلك – أن منتقديه لم يدرسوا تأليفه بعناية أو يفهموه بعمق. ولذلك يستطيع رفض منتقديه بلا ألم، ويستمر فى إنجاز مهمته.

ويتعادل أن تنشر تأليفاً بأسلوب صعب للغاية مع أن لا تنشر على الإطلاق. وفى حالة قراءة تأليف غامض للغاية، فإن هؤلاء الذين يقرءونه أولاً يتناولونه بوصفه لم يشكل فى الحقيقة موضوعًا عامًا بعد، ولكنهم يتناولونه بوصفه شيئًا قريبًا للغاية من " موضوع العقيدة ". حيث يشبه ذلك تمامًا قراءة مخطوطة خاصة يتم تداولها من شخص إلى آخر، ويكون لها فى الواقع شذا "التعاليم السرية". وبرغم أن العمل المؤلف قد يعد صعبًا إلا أنه من الضرورى أن يمنح " تفسيرًا ". حيث يعتمد كلاً من تفسيره وفهمه من ناحية على المعرفة الشخصية بالمؤلف، وفى هذا الإطار تتضمن المعرفة بالعمل المؤلف فى الغالب علاقة خاصة بالمؤلف.

ولذلك فقد يشعر المؤسسون الأول لمثل هذه النظريات بالعزلة والمسافة المتميزة التى تفصلهم عن مجتمعاتهم الفكرية الأكبر. حيث تساعد الصعوبة الكاملة لتفسير المذهب

الجديد إلى رفع مستوى الاتصالات الداخلية بين الموالين الأول. ومن شأن ذلك، فى حالة ارتباطهم بالمصطلحات الرمزية للأعضاء أن يجذبهم إلى بعضهم بعضا ليشكلوا جماعة فكرية. وبذلك يصبح المذهب الجديد مطبوعًا بدرجة ثابتة فى الأعضاء أثناء سعيهم لتوضيح المذهب بين بعضهم البعض، أو أثناء شرحه والدفاع عنه فى مواجهة الخارجين عليه. وعلى هذا النحو تتمثل نتيجة ذلك فى توفير الحماية للمذهب الجديد لأنه، أصبح مستوعبًا بعمق فى بناء كل واحد من الموالين، وأيضًا بالتضامن المتنامى للجيل الأول الذى يشكل " الجماعة الأصلية **Seed-group** "، وهو الأمر الذى يؤدى بدوره إلى الحفاظ على التماسك الفكرى للمذهب الجديد ويقلل من ميله نحو الانهيار.

ومع ذلك هناك نتائج عكسية للغموض، تولد أساسًا قوى الانهيار بصورة متزايدة، إذ أنه نظرًا لغموض العمل الفكرى، فإنه يفتح الباب أمام التفسيرات العديدة، التى قد تختلف بعضها عن بعضها بصورة واضحة. ومن شأن ذلك أن يرفع جاذبية العمل الفكرى بالنسبة للمفكرين المتنافسين. ومع ذلك فنظرًا لأن كلاً منهما يطور بصورة مستمرة تفسيره الفردى عن طريق التهجين المتقاطع **Gross-breading** مع التطويرات المتزايدة التباين لرفاقه، فإننا نجد أن تماسك النسق الأصلى للقائم بالتجديد الفكرى يضعف بمرور الزمن، ومن ثم يذوب فى البيئة الفكرية الأكبر، ويصبح من الصعب بصورة متزايدة تمييزه عن خلفيته الفكرية(*).

(*) ذلك يحدث عادة بالنسبة للأنساق الفكرية والفلسفية التى تشكل نقطة تحول فى الفكر الإنسانى، حيث تظهر عادة بعض الأنساق الفكرية التى تكون من الشموخ بحيث تتجاوز فى فاعليتها أى أنساق فكرية فرعية أخرى. حيث نجد أن الاتجاهات الفكرية التى تنمو فى نفس المرحلة، أو فى المرحلة التالية مباشرة لهذه الأنساق الشاملة والشامخة، تميل إلى تأويل قضايا الأنساق الفكرية الشاملة من وجهة نظرها، الأمر الذى قد يضر فى النهاية بالنسق الفكرى الشامل لأن التأويلات المتناقضة تحاول أن تؤكد على بعض الجوانب أو العناصر دون أخرى مما يؤدى فى النهاية إلى أن هذه الانتقادات، والتطويرات أو التأويلات تضر بالنسق الفكرى وقد تقضى على تماسكه. حدث ذلك مثلاً بالنسبة لهيجل الذى كان مصدرًا لتطويرات قدمها فويرباخ وماركس وأيضًا ماكس فيبر، حيث تناقضت بعض هذه التطويرات أو التأويلات مع بعضها الآخر. كذلك النسق الفكرى لسان سيمون، والذى أخذ عنه دوركيم وفى نفس الوقت كارل ماركس، الأمر الذى يعمل على تطوير عناصر النسق الفكرى فى اتجاهات متضادة، فيقضى على تماسكه، بطبيعة الحال لا يحدث ذلك إلا للأنساق الفكرية الشاملة والشامخة والتى تمثل نقطة تحول . "المترجم"

وتوجد بالطبع أنواع عديدة وبالمثل مصادر عديدة للغموض الفكرى. حيث يوجد على سبيل المثال نوع من الغموض الذى تحميه التقاليد، وهو ما يحدث داخل العلوم التى يتم تعلمها، وهو الغموض الذى ندركه باعتباره نوع من الصعوبة "الفنية". حيث يعد الموضوع الصعب فنيًا غامضًا بالنسبة للمبتدئين فقط، وهو غموض مقنن اجتماعيًا، من وجهة نظر المؤسسين. غير أن هناك نوعًا من الغموض الخاص idiosyncratic obscurity ، وهو الغموض الذى لا تقننه التقاليد الخاصة بأى جماعة فكرية، ولكنه يتعلق بالفرد المفكر وحده. ويعتبر معظم غموض تأليف تالكوت بارسونز من هذا النوع، وهو يختلف تمامًا عن غموض مؤلف رأس المال لماركس مثلاً، الذى يعد غامضًا فقط بالنسبة للمبتدئين فى معرفة المصطلحات الفنية للاقتصاد السياسى فى القرن التاسع عشر.

إلى جانب ذلك يوجد غموض نحوى syntactical بالإضافة إلى غموض المصطلحات. حيث نجد أن غموض المصطلحات له علاقة بصعوبات فهم أسلوب تحديد أو تعريف الموضوعات وتثبيت حدودها، بينما نجد أن الغموض النحوى له علاقة بأسلوب تحديد الموضوعات فى علاقتها بعضها مع بعض. ونحن نجد بوضوح هذين النوعين من الغموض عند تالكوت بارسونز. إذ نجد أن أنواع الغموض هذه شائعة للغاية عنده، لأن معظم تأليف بارسونز يحتوى على تقديم التجديدات الفكرية وتعريفات الموضوعات والتوليد بينها، وذلك هو ما أشرت إليه سابقًا بوصفه الدافع من أجل الصياغة التصورية. إذ يصاحب تأليفه عادة قدر من التقديم المتزامن لعديد من الموضوعات المصاغة تصوريًا، والتى يحاول فى نفس الوقت تأسيس علاقتها بعضها مع بعض.

ولذلك يحتوى جوهر الغموض عند بارسونز على تنوع هائل من الموضوعات - الخاضعة للفحص والتحليل - والتى يحاول تقديمها فى علاقاتها بعضها مع بعض فى وقت واحد .. وبسبب هذا الانهماك الكامل نجد أن قليلاً منها هو الذى يفحص فكريًا بعناية ولفترة طويلة، بينما نجده يوضح بعضها الآخر من خلال الإشارة إلى أنواع من الأمثلة الواقعية التى يمكن أن تساعد على إدراكها. وفى هذه الحالة نجده - أى بارسونز - كالساحر الذى يبقى على عدد كبير من الكرات فى الهواء، ويتعامل معها فى وقت واحد. ولتحقيق ذلك فإنه لا ينبغى أن يلمس أى منها أكثر من لحظة خاطفة.

فالانطباع الذى تأخذه من قراءة إسهامات تالكوت بارسونز هو أن تعتبرها نوعًا من الاندفاع التحليلى المتهور الذى لا يمتلك الوقت الذى يساعده على تحرير ما كتبه قبل نشره. ولقد قال بارسونز لنا بصراحة تامة أنه، فى فهمه للمشروع النظرى، فإن الترتيب أو الإتقان ليس له اعتبار، كذلك ليس هناك اعتبار للتفاصيل التى قد تساعد فى التوضيح، ذلك يعنى أنه ليس هناك اعتبار فى الحقيقة لأى جزء قد يتناوله فى لحظة ما، والسؤال الذى نطرحه، ما هو الشىء الذى له اعتبار إذن ؟

بالنسبة لبارسونز فإن الكل هو الشىء الذى يهتم به قبل كل شىء، وقدرته على أن يظل على اتصال مع إدراكه اللماح لهذا الكل. ومن ثم فهو يدخل فى سباق ضد الإحساس السريع الزوال لإدراكه لهذا الكل، فهو يحتاج إلى تثبيت هذا الكل وربطه بكليته. وذلك يفرض عليه أن يسرع لإدراكه قبل أن يتلاشى. ويرجع أحد أسباب ذلك إلى أن البناءات التى " يرى " بارسونز أنها تفتقد أية واقعية اجتماعية، بمعنى محدد، أنه لا يتم الحفاظ على بقائها من خلال المشاركة العامة فيها، فهى عبارة عن أفكار وتعريفات ثقافية، أو بالأحرى، هى تحديدات خاصة للغاية، وعلى هذا النحو فإن لها واقعية غير مستقرة كذلك، وذلك يفرض ضرورة تثبيتها كتابة وبسرعة، حيث نجدها من خلال هذا التموضع التعبيرى، قد تبدو حقيقية إلى حد كبير. ومن خلال فحص رؤيته غير المستقرة للكل الاجتماعى والسعى للحفاظ على بقائه، فإننا نجد أن معظم التأليف النظرى لتالكوت بارسونز يعد جهدًا له طبيعته الخاصة بصورة استثنائية. ولأنه كان يمنح استجابات الآخرين اهتمامًا ضئيلاً، فإنه نتيجة لذلك لم يدرك غموض اتصاله بهم.

وأعتقد أن غموض بارسونز يقودنا إلى ضرورة الاهتمام المحورى بميتافيزيقيته الأساسية. والتى تنتقل بوضوح من التأكيد على أهمية الكل وأولويته على الأجزاء. حيث إن التزامه بالكل وعجزه عن إدراك أن للأجزاء حقيقة غير كونها متضمنة فى الكل، هو الذى قاد بارسونز للاستمرار فى ذلك، وتشكيله مرة واحدة لكلية النسق بدون أن يتأنى لكى يمارس تحليله من خلال التفاصيل التى توضح ذلك. لقد كان هناك نوع من الإلحاح بالنسبة لبارسونز، وهو الإلحاح الذى تمثل فى ضرورة أن يشكل على الفور التشريح الكلى للأنساق الاجتماعية، وأن يحدد مكوناتها فى الحال، وذلك لأنه بدون الصياغة التصورية للنسق ككل، فإنه لا يمكن تفسير وجود الأجزاء :

" يتمثل الشرط الضرورى للتحليل الدينامى الناجح فى الإسناد المستمر والمنظم لكل مشكلة لحالة النسق ككل ... فإما أن تساهم العملية أو مجموعة الظروف فى الحفاظ على بقاء [أو تطور] النسق وإما أنها قد تصبح معوقة وظيفياً لكونها تقلل من تكامل النسق وفاعليته"(٢).

إذ يستند كل جزء على الآخر ويقدم له إسهامه، وهو بذلك يفتقد معناه بعيداً عن ما يفعله، أو يحصل عليه من الجزء الآخر، وعلى هذا النحو فليس للجزء وجود منفصل عن تضمنه فى الكل، ومن ثم فهو يوجد حينئذ بوصفه " جزءاً " فقط، بمعنى أنه يوجد متضمناً فى شيء آخر، وبالنسبة لهذا الشيء فقط. وبذلك يهتم بارسونز بصورة أساسية بتحديد، أن يكون "الإسناد القاعدى لكل العمليات أو الظروف لحالة النسق الكلى باعتباره شيئاً مستمراً " ولقد كانت هذه الرؤية العضوية بالتحديد، التى تتضمن أن تفتقد الأجزاء أى وجود حقيقى بدون عضويتها فى كلية، هى التى أدت إلى هذا التسرع فى التناول لعناصر متعددة بصورة متزامنة، وهو الأمر الذى أسهم إلى حد كبير فى غموض بارسونز.

النسق التصورى بوصفه مقدساً

بصورة عامة، يبدو أن أسلوب بارسونز العام فى التأليف يشبه إلى حد كبير أسلوب كونت. حيث نجد أن التماثل بين الاثنين فى الحقيقة ليس سطحياً، بل نحن قد نفكر فعلاً فى بارسونز بوصفه " أوجست كونت" هذه الأيام. بسبب واحد يتمثل فى أن الخاصية التصنيفية والصورية التى تميز تأليف بارسونز، تماثل بصورة كاملة النزعة الصورية الملزمة لكونت . وعلى سبيل المثل يبدأ كونت ببعض المسلمات فيما يتعلق بالطبيعة البشرية. حيث يبدأ بافتراض أن الطبيعة البشرية تنقسم إلى جزئين. الذكاء والعقل من ناحية و" القلب " أو المشاعر من ناحية أخرى. ثم تقسم المشاعر ثنائياً إلى العواطف والإرادة. ثم تقسم العواطف ثنائياً أيضاً إلى العواطف الأنانية **egoistic** والعواطف الغيرية **altruistic** . ثم تقسم العواطف الأنانية إلى الغرائز الخاصة بالتغذية **nutritive** ، والجنسية **sexual** ، والمادية **material** والغرائز العسكرية **military**

والصناعية industrial والكبرياء Pride والغرور Vanity . ومن جانبها تنقسم العواطف الغيرية إلى الصداقة Friendship ، والاحترام Veneration والشفقة Kindness وتنقسم "الإرادة" إلى الشجاعة courage والحكمة Prudence والوفاء أو الإخلاص Steadfast-ness . ومن ثم فإذا عدنا إلى النصف الأول من الثنائية الأولى فى الطبيعة البشرية – يقسم كونت الذكاء أو العقل إلى الفهم understanding والتعبير expression . وينقسم الفهم إلى سلبى Passive وإيجابى active ؛ وإذا كان سلبيًا، فإنه يكون مجردًا abstract أو واقعيًا Concrete ؛ وإذا كان إيجابيًا، فإما أن يكون استنباطيًا deductive وإما أن يكون استقرائيًا inductive . ويسلم كونت أنه فيما يتعلق بالعناصر الأساسية للطبيعة البشرية، الذكاء والمشاعر، فإن الأخيرة هى التى تتحكم فى الفعل. حيث يعد الإنسان مخلوقًا لا عقلانيًا بالأساس، وفى هذا الإطار يعد الذكاء نبيلاً غير أنه ضعيف. وبذلك يوجد انشقاق فى الطبيعة البشرية ذاتها بين القوة Power والخير goodness أو بين الحقيقة والأخلاق.

ويناظر تأليف بارسونز تأليف كونت فى حماسه التصنيفى، حيث نجده – أى بارسونز – يستفيد بصورة فجة من جدول ذى أربعة خانات بوصفه آلية منطقية لتقطيع جبال التحديدات التصورية، وأيضًا فيما يتعلق بافتراضه الأساسى الخاص بلاعقلانية السلوك الإنسانى. حيث يتحقق التماثل بينهما، بإيجاز، فى كل من الشكل والمضمون. إذ يرى بارسونز أن سلوك الإنسان لا يتشكل بالحساب النفعى ولكن بالقيم النهائية غير العقلانية. ومع ذلك فلم يتحدث بارسونز عن " الطبيعة الإنسانية"، ولكنه تحرك بدلاً من ذلك باتجاه تحديدات سلوكية أكثر بين نماذج الفعل الاجتماعى. وبقدر ما تحتوى نماذج الفعل هذه على حالات عقلية تنسب لها، فإنها لا تكون بالطبع ذات طبيعة سلوكية أو " إمبيريقية " أكثر من كونها خصائص للطبيعة البشرية. ومع ذلك يتضمن هذا الانتقال تأكيداً على التنوع الهائل للغايات الواقعية التى قد يسعى البشر لتحقيقها؛ حيث يتضمن ذلك ميلاً نحو صورة أكثر نسبية للإنسان.

وبدرجة هامة للغاية، نجده يتضمن كذلك صورة أكثر سوسيولوجية للإنسان. فعلى حين تفرض النزعة الإرادية لبارسونز أهمية كبيرة على جهد الإنسان لتحقيق غايات معينة، فإنه من المفارقة حقًا أن هذه الغايات لا تبدو مشتقة من الإنسان (الفاعل)، برغم

أنها قد تترسب فيه، وإن كانت مشتقة من الأنساق الاجتماعية. حيث يفرغ من الداخل، وحينما يصبح فارغًا يملأ بمضمون بواسطة المجتمع وحده. وعلى هذا النحو، يبدو الإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًا تمامًا، ومن ثم تتضاءل احتمالية الصراع بين الإنسان والمجتمع. فليس لدى الإنسان شيء خاص به يفرض عليه التناقض مع المجتمع.

وفى إطار هذا التوهج التطبيقى - وهو كذلك فعلاً - يسلم بارسونز بأن الفعل الإنسانى إما أن يكون أدائيًا أو غير أدائى. ثم نجده يركض أسرع، حيث تستمر الآلة المنطقية بسرعة عالية. ولما كان الفعل الأدائى بالنسبة لبارسونز ذا طبيعة إدراكية أساسًا، فإنه يذكرنا بالعقل أو الذكاء عند أوجست كونت. وانطلاقًا من هذه القضية فصاعداً تتطاير التحديدات التصورية فى كل الاتجاهات، وتنتج بصورة مهجنة، ثم يتم التزاوج بين التحديدات الصورية الجديدة، لكى تنتج بدورها تحديدات تصورية جديدة وحفيدة، وهى بدورها تتزاوج سفاحًا إما بتحديدات سابقة - كانت أصلاً لها - أو كل مع الآخر لكى تنتج باستمرار جيلاً آخر من المفاهيم.

فمثلاً يتم تأسيس فصل من أشكال الفعل بالنظر إلى أبعاد "دافعيتها motiva-tional" أو " بالنظر إلى توجيهها القيمى Value-Orientational" . حيث يشير الأخير إلى الأعراف والمعايير القابلة للانتقال ثقافيًا. والتى يوجه الفعل بواسطتها، وبها يتم تقييمه كذلك. بينما يشير البعد الأول إلى الدوافع الداخلية للإنسان، أو المثيرات التى تثيره فتحركه نحو شيء ما، وهى أيضًا تنقسم فرعيًا إلى أشكال إدراكية cognitive ووجدانية cathectic وتقويمية evaluative ، وهى ذات علاقة بالمعتقدات beliefs والعواطف sentiments والأخلاق morals . ويمكن تصنيف كل الأفعال الإنسانية أيضًا إلى فئات بالنظر إلى متغيرات النمط الخمسة، تلك التى نوقشت بصورة ثنائية كذلك. وتتأصل الفواصل بين المستويات الثقافية والاجتماعية والنفسية والبيلوجية - ويبدو أن الأخيرة قد أضيفت أخيراً، بفرض الاكتمال الشكلى - حيث يبدو أن كل منهما نسقًا تحليليًا متميزاً. ويتم تحليل الأنساق الاجتماعية بالنظر إلى تنظيها للمكانات والأدوار، وإلى طبيعتها الكلية كتجمعات، وكذلك بالنظر إلى قيمها ومعاييرها، ومراحلها وضروراتها الوظيفية الشاملة، وأيضًا بالنظر تكيفها مع ضغوطها الداخلية وتبادلاتها الخارجية عبر الحدود، وهى فى نفس الوقت ترتبط بثنائية الأدائى فى مواجهة غير

الأدائى أو الاستهلاكى Consumatory لإنتاج أربع مشكلات للنسق وهى: التكيف Ad-aptation ، وتحقيق الهدف gool-attainment ، والحفاظ على النمط Pattern-mainentance ، والتكامل integration ، وهلم جرا.

ولا يتمثل اختيار أهمية هذه المفاهيم بالنسبة لبارسونز فى كونها قد تؤدى إلى قضايا وفروض قابلة للاختبار أو فى بناء هذه القضايا أو الفروض. حيث يبدو أن بارسونز ليس أكثر اهتماماً بذلك من اهتمام مؤلف القاموس غير الحصيف بالعبارات التى قد يستخدم فيها مخزون الكلمات التى جمعها. حيث تعتبر لحظة الانتصار وتبديد التوتر بالنسبة لبارسونز حينما يستطيع توضيح أن مجموعة من مقولاته ومفاهيمه يمكن أن تطبق على قطاعات اجتماعية عديدة، أو على مستويات مختلفة من الحياة الاجتماعية، ومن ثم يصل بعضها مع بعضها الآخر. وحينما يكون بارسونز قادراً على توضيح التطبيقات المتنوعة لمجموعة واحدة من المفاهيم، فإنه يقلل من تتابع الأشياء التى يشعر بأنه قد أوضح قيمتها. ويشير تنوع تطبيق مجموعة المقولات الوحيدة إلى اختياره غير المعلن للقيم. وبالمثل، يميل بارسونز إلى تأسيس المماثلات، حيث إنها برغم أنها لا تشكل عبوراً بين الأشياء إلا أنها تعكس الإحساس بالوحدة [٣] .

وبالطبع لا توضح المستويات أو القطاعات المختلفة للكون، التى يمكن إدراكها بالنظر إلى نفس هذه المجموعة من التحديدات، أن هذه التحديدات قد أنتجت القضايا ذات القيمة العلمية والعملية، أو أنها تحديدات مهمة أو حقيقية، أو أنها قد أدت إلى اكتشاف حقائق جديدة، أو إلى إعادة التنظيم المفيد للحقائق القديمة. إذ يستطيع الإنسان أن يميز بالطبع بين البشر بأساليب عديدة، كالتمييز مثلاً بين ذوى الرؤوس الحمراء وبين ذوى الرؤوس غير الحمراء، وقد يجد أن كل سكان البشرية قابلين للتصنيف وفقاً لمثل هذه المعايير. وعلى سبيل المثال قد يصيح الإنسان قائلاً " وجدتها " ويدعى أن ذلك يصدق على أنه وجد الخيل horses . ولكن ماذا يوضح ذلك فيما يتعلق بهذا التحديد ؟ هل أوضح هذا التحديد أنه أفضل من تحديد آخر يقسم البشر على سبيل المثال بين ذوى الرؤوس التى بها شعر وذوى الرؤوس الصلعاء؟

فإذا نظرنا إلى تأليف بارسونز فى جوانبه الأكثر وضوحًا وشمولاً، فإننا نجد أن هذا التأليف إلى حد كبير عبارة عن قائمة من الارتباطات لأنواع محددة من المفاهيم، وبخاصة تلك المفاهيم التى تعبر عن " افتراضات المجال " المتعلقة بالإنسان والمجتمع. ذلك يعنى، أنه كان مهتمًا بتأكيد ما يفترض أنه جوهرى بالنسبة لكل الأفعال الاجتماعية، وكل المجتمعات، وكل الأنساق الاجتماعية. فلم يكن بارسونز - بمعنى حقيقى - منظرًا اجتماعيًا عينيًا substantive مثل المنظرين الميتافيزيقيين الكبار فى علم الاجتماع المعاصر. ومع ذلك فإذا كنت أعترض على ميتافيزيقا تالكوت بارسونز، فإن ذلك ليس لأنى أعترض على الميتافيزيقا عمومًا، ولكن فقط على تلك الميتافيزيقا المربكة التى قدمها تالكوت بارسونز.

وقد قيل كل ذلك من قبل، المرة تلو الأخرى، وتم توضيح أن تأليف بارسونز يعتبر بالأساس بناء من التنميطات typologies والمقولات والمفاهيم التحليلية التى تبدل المعنى وتشوش الدلالة، وحيث الغموض خاصيته الأكثر وضوحًا. ومع ذلك فإذا تركنا الأمر بعد قول ذلك برغم عدم كفايته، لأننا لم نقدم أسباب حدوث ذلك. وبخاصة أنه لم يقدم تحليلاً عميقًا لمعنى جهده التصورى، أو للدوافع التى دفعت إليه. ولكى نفهم بارسونز بصورة كاملة، فإننا ينبغى أن نعرف كيف أصبحت جوانب الضعف الكثيرة فى تأليفه غير ملائمة فى ضوء ما يسعى إلى تحقيقه من اندفاعه التصورى. إذ ينبغى أن نعرف فى الحقيقة كيف أمكن للضعف البنائى الواضح لتأليفه أن يعبر فى الواقع عن قصده ويحققه. وفيما يلى سوف أحاول تقديم فهم ليس لهذا أو ذاك من المفاهيم البارسونزية المحددة، ولكن لبناء أسلوبه الفكرى، الذى يتميز بميله التصورى الشامل.

إذ يعتقد بارسونز، كما أشرت أنه لا يمكن معرفة أى جانب من جوانب العالم الاجتماعى إذا لم نضعه ضمن سياق كلى. إلى جانب أنه لا يشعر بإمكانية توسيع الفهم الإمبيريقى للعالم الاجتماعى بصورة جادة إذا لم تحدد كل خصائصه أولاً وبصورة مسبقة. حيث يكمن وراء التحديد الخصب للأجزاء وعلاقاتها المتبادلة بعضها مع بعض ميل بارسونز لتأكيد علاقة كل المضامين بالكل الذى يحتويها، دون أن يترك شيئًا ليس له مكان فى إطار هذا الكل، حيث يعد " الشمول " المعيار الأكثر أهمية، الذى استخدمه بارسونز فى النظر إلى مجموع مقولاته.

ومع ذلك، لا يعد اهتمامه بالشمول مجرد تعبير عن اهتمامه بالتوافق مع المعايير المنطقية للتصنيف الصحيح، إذ أنه بينما تهتم هذه المعايير في الحقيقة بالشمول - بمعنى إمكانية وضع كل عنصر في أي من المفاهيم الكائنة في نطاق مجموعة المقولات - فإن هناك، برغم ذلك، بعض المعايير العامة الأخرى التي منحها بارسونز قدراً ضئيلاً من الاهتمام لتحقيق التصنيف الصحيح : على سبيل المثال معيار " الاستبعاد المتبادل mutual exclusiveness" الذي يستلزم إمكانية وضع كل حالة فردية في مقولة واحدة فقط من المجموعة. ومع ذلك، فإن ذلك يتطلب وضوحاً تصورياً وتحديداً لم يهتم بهما بارسونز كثيراً . بالإضافة إلى ذلك، لم يهتم بارسونز على الإطلاق بمعيار الاقتصاد Parsimony ذو الطبيعة العامة، والذي يمنع الاستطراد غير المبرر من وضع التحديدات والافتراضات.

ويتمثل الاعتبار الأكثر أهمية بالنسبة لبارسونز - وهو الاعتبار الذي له علاقة بإهماله لمعايير الاستبعاد المتبادل والاقتصاد - في ضرورة عدم وجود فراغات بين مجموعات مفاهيمه ومقولاته، تسقط فيها الأشياء وتضيع. حيث كان من المهم للغاية بالنسبة لبارسونز، أن يكون هناك مفهوم واحد على الأقل يمكن أن يوضع فيه شيء واحد بدون غموض. ولهذا السبب لم يكن مهماً تماماً أن تكون مفاهيمه مشوشة أو متداخلة أو غير محددة، إذ إن عدم تحديدها تماماً سوف يساعد على إمكانية توسيعها، من ثم تأكيد شمولها كذلك.

وعلى هذا النحو تعد صياغة التحديدات التصورية طريقة لتأسيس وحدة العالم الاجتماعي، وهي طريقته المتميزة لكي يأتي بالعالم مع بعضه. إذ يبدأ تحليله بالتأسيس الرمزي لإطار مشاعي واحد يكمن وراء العالم الاجتماعي، وهو عبارة عن بعد واحد مشترك ذي طبيعة مرنة، يتمثل في الفعل الاجتماعي. الذي يمكن أن يتشكل حينئذ من عناصر عديدة أخرى (الوسائل ، والغايات ، والظروف ، والجوانب الآدائية وغير الآدائية، إلخ). مثل العملة التي تتشكل من مادة معدن واحد يتكون من عناصر يمكن التمييز بينها ، بعضها يمكن تحديده بوضوح، بينما يختلط بعضه الآخر ببعضه. وعلى ذلك تؤدي مقولات بارسونز وظيفتها بوصفها تقدم رمزياً وحدة العالم الاجتماعي وتشكلها. وقد تم التعبير عن هذه الوحدة والتواصل بشأنها من خلال الضعف الواضح لتأليفه.

حيث تم تأكيد هذه الوحدة تصوريًا – أى وحدة العالم – من خلال الارتباط غير المحدد لمفاهيمه الفضفاضة، والمتسربة والممتزجة بعضها ببعض، والتى تمتلك قدرة إسفنجية للنمو فى كل الاتجاهات انطلاقًا من نقطة واحدة، لكى تغطى كامل النطاق بطبقات متداخلة.

وفى هذا الإطار، لا ينبغى أن تفهم الصياغات التصورية لبارسونز بوصفها أدائية من الناحية العلمية، أو بوصفها مفيدة بالنسبة للبحث، حيث لم يتضح ذلك حقيقة بعد، وذلك لأنها فى جانب منها غاية فى ذاتها. وهى لا تحتاج فى الحقيقة لأى بحث لكى تنجز وظيفتها الرمزية. وحيث يقدم بناؤها بكاملة رؤية بارسونز لوحدة العالم الاجتماعى. وبدلاً من تميزها بطبيعة أدائية فقط، فإنها مثل المعبودات icons ينقل شكلها شيئًا حيويًا يتعلق بالعالم.

ويتمثل الشىء الواضح فى المفاهيم المفردة لبارسونز فى كونها – وهذا ما يميزها – ليست ذات معنى. لكونها لا ترفع مستوى وعى القارئ بأجزاء معينة من بيئته؛ فهى لا تؤكد تصوراته الغامضة أو تبلورها. وهى نمطيًا تصورات لا تسلم إلى بصيرة نافذة، وذلك لأن البصيرة النافذة فى النهاية هى عادة نظرة عميقة فى خبرة ما. فمعرفة مقولات بارسونز بالعالم الذى نعيش فيه – سواء عرفناه انطباعيًا أو بصورة منظمة – وننشده قليلة. وذلك لأنها ليست موجهة بصورة أساسية لأى نوع من المعانى الإمبيريقية. وبصورة تقريبية تعد مقولات بارسونز استنتاجات تصورية مكتفية بذاتها، تغطى العالم بدلاً من كشفه. وهى تجعل من العالم كلاً عن طريق تغطية فجواته وتوتراته وصراعاته ونواحى عدم اكتماله بقشرة تصورية. وتعد جبال المقولات التى عمل بارسونز على توليدها وصياغتها نتاجًا لبحث داخلى – فى داخل ذاته – عن وحدة العالم ثم إسقاط رؤيته لتلك الوحدة.

بارسونز بوصفه محللاً للنسق

تتشابه الافتراضات الأساسية لبارسونز فى كليتها ظاهريًا فقط مع التصور الماركسى للمجتمع بوصفه نسقًا ومن حيث اهتمامه بالأنساق الرأسمالية. لقد شعر ماركس بفعل تأثره بالتراث الهيجلى، أن الانقسامات فى العالم، وجوانب نفيه

وتناقضاته الداخلية والصراعات الطبقية تشكل جوهره الحقيقى. حيث تشكل انشقاقات العالم جوهره بالنسبة لماركس. وبمعنى ما، فالعالم لا يصبح حقيقة كاملة إذا لم ينقسم على ذاته. على عكس ذلك ليست انقسامات العالم الاجتماعى هى التى تشكل الحقيقة الواضحة بالنسبة لبارسونز، بل نجد أن وحدته غير المنقسمة هى التى شكلت هذه الحقيقة : حيث تشير الحقيقة إلى أن هذا العالم الاجتماعى قد تطور من مادة أساسية واحدة، هى الفعل الاجتماعى، إلى أبنية متباينة بصورة مطردة. وعلى أية حال، فقد كانت هذه إحدى السبل التى شكل من خلالها بارسونز وحدة العالم الاجتماعى. ومع ذلك، يمثل تصوره للعالم ، بوصفه نسقًا ، أكثر تعبيرات رؤية بارسونز أهمية لوحدة العالم الاجتماعى. ولذلك كان لدى بارسونز فى الحقيقة شعاران مختلفان تم التعبير من خلالهما عن هذه الوحدة : العالم الاجتماعى بوصفه نوعًا من التباين العضوى من مادة مشتركة، والتأكيد على العالم الاجتماعى كنسق واحد. ويعد شعار التباين العضوى أقل تركيزًا وانضباطًا، بينما تم وصف شعار النسق ويستخدم هذا الوصف بصورة متعمدة، ويعد التباين العضوى لوحدة الخلية أساسًا لوحدة النسق، وفى هذا الإطار تشكل ميكانيكا النسق متزامنات تحقيق الوحدة. ومن خلال التأكيد على أن الأنساق الاجتماعية تولد كما تولد الكائنات العضوية الحية، بينما نجدها فى كل مكان قد أصبحت كالآلات، فى هذا الإطار فإننا نلاحظ نزعة ذات طابع روسيى Rousseaueanism .

مشكلات تحليل النسق (٤)

تظهر ثلاث مسائل عامة من خلال وجهة نظر بارسونز لتحليل النسق. وتتمثل المسألة الأولى كما يؤكد بارسونز فى " النظر إلى تساند المتغيرات أو الأجزاء بوصفه الخاصية الأكثر أهمية وعمومية النسق. وتتعلق المسألة الثانية بمشكلة الحفاظ على بقاء النسق. إذ قد تحافظ الأنساق على قدر ملائم من الاستقرار من خلال عمليات " التبادل عبر الحدود " ومن خلال ميكانيزمات استعادة " توازنها" حينما يهتز هذا التوازن. ومن ثم يتحول معظم تحليل بارسونز للنسق إلى تساؤلات تتعلق بطبيعة تساند النسق أو بطبيعة القوى المسئولة عن استقراره، أو الحفاظ على حدوده أو المتعلقة بآليات

تحقيق التوازن. ومع ذلك فإنه من الواضح وجود نوع من الاستقلال التحليلى بين تساند النسق وتوازنه، حيث إنه بينما يتضمن التوازن التساند، فإنه ليس من الضرورى أن يتضمن التساند التوازن. وتتصل المسألة الثالثة والأخيرة برغبتنا فى معرفة تفكير تالكوت بارسونز فيما يتعلق بالتغير الاجتماعى، بمعنى استكشاف الأساليب التى قد تتغير بها الأنساق، إما فيما يتعلق بديناميكياتها الداخلية، وإما فيما يتعلق ببناء الأنساق ككل.

غير أنه قبل إمكانية استكشاف أى من هذه القضايا، فإن علينا أن نتساءل عن أسلوب بارسونز فى تحديد العناصر المكونة للنسق الاجتماعى. وكما اتضح لنا يبدو أن افتراضه الذى يؤكد أنه من غير الممكن أن نفسر أى نمط اجتماعى مفرد إلا بنسبته إلى كل نسقى أكبر. حيث يفترض بارسونز أنه من الضرورى تأسيس الكل تصوريًا قبل البحث الإمبيريقى لأى نمط أو جزء محدد. ونتيجة لذلك فقد اتجه بارسونز على الفور نحو تحديد كل أجزاء النسق الاجتماعى، والخاصة بتركيبه البنيوى الكامل، وذلك بهدف تحديد عناصره الأساسية المترابطة منطقيًا. بافتراض أن ذلك يجعل من الممكن إرجاع أى جزء من أجزاء النسق بصورة منظمة، لكل البناءات المكونة والتى تشكل النسق. غير أنه لما كان من الضرورى تحقيق ذلك قبل إجراء الدراسة الإمبيريقية لأى جزء، فإن كل العناصر المكونة لكل النسق من الممكن تشكيلها مباشرة عن طريق نوع من التسليم السلطوى.

وارتباطًا بذلك تتمثل المشكلة فى مدى وجود جزء معين من التركيب البنيوى الاجتماعى بصفته حقيقة، أم أنه من المفيد أيضًا التسليم به، حيث الوصول إلى حل لذلك يتحقق من خلال البحث وحده. إذ لا يتحقق تحديد العناصر المكونة للنسق الاجتماعى من خلال التسليم النظرى وحده بدرجة أكثر من تحديد خصائص الأنساق " الحية " التى يهتم بها علماء البيولوجيا. غير أن بارسونز لم يستند بصورة منظمة إلى الإجراءات الإمبيريقية فى تشكيل العناصر المتضمنة فى نسقه الاجتماعى، معتقدًا أن ذلك ينبغى أن ينجز بصورة مسبقة من خلال أسلوب نظرى بحت.

ويمكن تبرير إصرار بارسونز على تشكيل النسق الاجتماعى والتسليم به ككل – كما يفسر ذلك – استنادًا إلى قدراته التفسيرية الفائقة. وإن كان أساس هذا الإصرار

يكمن فى ميتافيزيقا بارسونز. وبقدر معرفتى بطبيعة مدخل بارسونز الذى يوصى به، نجده لم يوضح أبداً طريقة استخدامه فى تفسير " التغير " فى أى نمط اجتماعى واحد موضع إشكالية، بصورة أفضل أو أكثر اكتمالاً من أى استراتيجية أخرى للتفسير.

ويبدو أن الميزة الأساسية لمدخل بارسونز لفهم النسق تتمثل فى كونه قد نقل إلينا صورة لوحدة الجماعات الإنسانية. حيث يعتبر ذلك حقيقة واحداً من أكثر إسهامات بارسونز أهمية، فقد قدم بارسونز – أكثر من أى منظر اجتماعى حديث آخر معنى مقنعًا لواقعية النسق الاجتماعى، وللوحدة المحددة والكلية المتماسكة لأنماط التفاعل الاجتماعى. ومع ذلك، فقد أنجز ذلك بصورة كاملة – وذلك هو جانب المفارقة بالنسبة لهؤلاء الذين يشكون من أسلوب بارسونز التعبيرى وحده – من خلال القوة البحتة للغته التصورية الطنانة. وبرغم كل هذا الغموض والالتباس، فقد كان بارسونز قادراً على استدعاء صورة لشىء محدد، هذا الشىء هو النسق الاجتماعى، وأن يستدعى المعنى المتعلق بواقعيته بوسائل تعبيرية أساسًا. لقد كان هذا المعنى الذى قدمه لكلية الجماعة، وليس القوة التفسيرية الفعالة التى يمكن إثبات وجودها، هو أساس قدر كبير من الإعجاب بتحليل بارسونز للنسق. إضافة إلى أنه قدم لعلماء الاجتماع إحساسًا بواقعية ملموسة للنسق ككيان محدد. حيث إنهم شعروا بأن مهمتهم الخاصة تتمثل فى استكشاف، ومن ثم المساعدة فى تأكيد شرعية وجودهم بوصفهم يمثلون نظامًا عقليًا متميزاً.

وحينما حدد بارسونز بناء " النسق الاجتماعى " موضحًا العناصر التى تشكل بناءه، فقد استند فى ذلك إلى تصوره النواة **nuclear conception** المتعلق بالأنا والآخر، أعنى اثنين أو أكثر من شاغلى الأدوار، الذين يشاركون فى تفاعل كل مع الآخر، وأثناء ذلك يؤكدون توقعات كل منهم عن الآخر أو ينحرفون عنها، برغم تأكيدهم على قدر من تكامل توقعاتهم، وعلى ذلك فما يظنه الأنا حقوقًا له ينظر إليه الآخر بوصفه واجبات مفروضة عليه، والعكس صحيح. ويعتمد تكامل التوقعات بدوره على التوجه المشترك نحو مجموعة من القيم الأخلاقية التى يشتركون فيها. ونظراً لأن بارسونز قد ركز فى تصوره للأنساق الاجتماعية على التفاعل بين الأنا والآخر، فقد أصبح له إغراء كبير وبخاصة بالنسبة للأمريكيين. إذ تشير صياغة الأنا – الآخر إلى حضور الأفراد فى

مكان النسـق من خـلال توزيعهم بصورة متباينة على الأدوار المختلفة. وعلى هذا النحو لا تصـاغ الخصائص الميـزة للجمـاعـات بطريقـة تمحو ارتباطها بالسلوك الفردى. إذ لم يكن تركيز بارسونز، مثلما كان التركيز الغالب لدوركيم، على الاستقلال التام للظواهر الاجتماعية، وعلى ما هو اجتماعى بوصفه حقيقة مفسرة لذاتها، أو على الجماعة بوصفها ترابطًا من الأدوار المتباينة. وعلى هذا النحو أسس بارسونز تماسك الجماعة وطابعها النسقى بذاته، بينما ما يزال يتيح مكانًا للأشخاص، إن لم يكن الأشخاص أنفسهم.

ومع ذلك، فمن الواضح أنه من خلال صياغة بارسونز للنسق الاجتماعى نجده قد استبعد العناصر التى تدخل فى التكوين البيلوجى للإنسان، و المتعلقة بالأداء الوظيفى الفسيولوجى، وبالمثل المتعلقة بخصائص بيئتهم الطبيعية والأيكلوجية - بالإضافة إلى استبعاد المركبات الثقافية المتطورة تاريخيًا والمرتبطة بالموضوعات المادية، وهى المركبات التى تحتوى على الأدوات والآلات، حتى ولو كانت تعبر عن إبداعات الإنسان المتميزة والفريدة، وكذلك المنتجات الحقيقية والعناصر المحققة للاتصال والتفاعل الاجتماعى، حتى ولو كانت تتضمن أدوات الانتقال التى جعلت من الممكن تحقيق التبادل بين الأجزاء الاجتماعية، وهو التبادل الذى أصبح يشكل أساس تساندها. إذ استطاع بارسونز من خلال استبعاد العناصر المادية من النسق الاجتماعى أن يستنتج فى أفضل الأحوال طبيعة صورية خالصة، تتمثل فى تحديد فئة متميزة من الأنساق الاجتماعية، التى يمكن أن تشكل موضوعًا لأحد العلوم الاجتماعية المتميزة. غير أنه لكونه قد فعل ذلك، فقد أضعف الوضع المنظم لعديد من البحوث المقننة - وبخاصة البحوث الأيكلوجية - التى وإن افتقدت طبيعتها الصورية بهذا المعنى، فإنها قد تلقى الضوء على الأساليب التى بواسطتها يتم تنميط السلوك الاجتماعى. وبنفس القدر، فقد استبعد بارسونز الفرد الواقعى المجسد من النسق الاجتماعى، بحيث تضاءل وجوده من خلال وجود النسق الاجتماعى الشبح، وإن تجسد وجوده للحظات أثناء انتقالاته من خلال شغل الأدوار الاجتماعية المتنوعة.

وقد يؤدى تأسيس النسق الاجتماعى بهذا الأسلوب إلى تحقيق هدف تأسيس علم اجتماعى مستقل. غير أنه يبدو أن ذلك كان انتصاراً باهظ الثمن، تم الحصول عليه لقاء

التضحية بالطقوس (التقاليد) العلمية، التى استبدل من خلالها الامتياز المنطقى بالكفاءة الإمبيريقية. ومن ثم التعرض لسخرية روسكين Ruskin المتعلقة بالمطالبة بتأسيس علم للرياضة البدنية يفترض وجود بشر بدون هياكل عظمية.

تساند النسق

تعتبر قضية " التساند " ذات أهمية جوهرية بالنسبة لتصور تالكوت بارسونز للنسق الاجتماعى، مثلما هى هامة بالنسبة لآخرين. ومع ذلك، فمن النادر أن قدم بارسونز تحليلاً صورياً منظماً لمفهوم " التساند "، حيث يميل إلى تناوله بوصفه مسلمة، بدلاً من جعله موضوع حوار فى متضمناته العامة، وربما كان السبب الرئيسى لذلك يكمن فى أن مفهوم تساند النسق يتضمن، كما يرى بارسونز، توجهاً خلافياً بداخله. إذ يوجد فى نسيج بنائه صياغة مضادة لتلك النظريات الاجتماعية كالماركسية مثلاً، التى يفسرها بارسونز بوصفها تتضمن التأكيد على استقلال بعض العوامل الاجتماعية، طالما أنه يعتقد أنها تحتم نتائج معينة على المدى البعيد. ولذلك نجد أن القيمة الأساسية لمفهوم التساند بالنسبة لبارسونز تتمثل فى أنه يضعف الافتراضات المتعلقة باستقلال عوامل اجتماعية معينة، وارتباطاً بذلك، إضعاف حتميتها. وطالما أن أى تغير فى النسق يفترض أن تكون له تأثيرات متنوعة وعديدة، فإن عدم القدرة على التنبؤ يعتبر من المعايير الأخلاقية الكامنة وراء نسق بارسونز. حيث يعد النسق بالنسبة لبارسونز آلة عجيبة(*).

(*) يعتبر رفض القدرة عل التنبؤ تراثاً وضعياً تم التأكيد عليه من قبل رواد الوضعية ابتداء من كونت ومروراً بدوركيم وحتى تالكوت بارسونز. حيث يرفض هذا الاتجاه قدرة العلم الاجتماعى على التنبؤ الدقيق وذلك يرجع إلى عدة اعتبارات. الاعتبار الأول ذو طبيعة أيديولوجية، ويتمثل فى مواجهة التراث الوضعى للماركسية التى قدمت تنبؤات بشأن التطورات الحتمية للنظام الرأسمالى حتى يسلم إلى المجتمع الشيوعى، وهو ما رفضه دوركيم، حيث التأكيد على أن علم الاجتماع لا يستطيع التعامل مع متغيرات المستقبل، لأنها لم تقع بعد، ومن ثم ينبغى أن يحصر العلم جهده فى فهم الحاضر.

ويتصل الاعتبار الثانى لرفض التنبؤ، بسبب النظر إليه بوصفه الوجه الآخر لرفض الحتمية. حيث نجد أن الماركسية وكثيراً من النظريات العاملية أكدت على حتمية المتغير الواحد ودوره الأساسى فى صياغة التفاعل =

بذلك يعتبر التساند بالنسبة لبارسونز تأكيداً مضاداً للحتمية. وعلى سبيل المثال، يؤكد تالكوت بارسونز فى مؤلفه بناء الفعل الاجتماعى أن أجزاء النسق متساندة بعضها مع بعض، ثم يضيف بارسونز "أنه فى النسق المتساند المتغيرات ... لا يمكن تحديد قيمة أى متغير بصورة كاملة إذ لم نعرف قيم كل المتغيرات الأخرى". وتكشف هذه الصياغة بوضوح – ولو ضمنيًا فقط – عدم احتمالية واستحالة معرفة قيمة أى متغير فى النسق الاجتماعى وذلك لأنه ليس هناك شىء واحد يمكن " أن يتحدد بصورة كاملة " – فى النسق – إذا لم تتحدد قيمة كل شىء آخر ، وهو ما يعنى فى الواقع أنه ليس هناك شىء محتم بدرجة كاملة. ومن ثم، فإنه بسبب الوظيفة البلاغية rhetorical لمفهوم تساند النسق، والذى يعنى بالنسبة لبارسونز الجدل بصورة شاملة ضد النظريات الحتمية التى تسلم بالأهمية السببية المستقلة لبعض العوامل الاجتماعية، فإنه كان لديه مبرر ضعيف لتحليل مفهوم النسق صوريًا. إذ يحتاج مفهوم النسق بالنسبة له إلى أن يوضح بدرجة كافية حتى يستطيع إنجاز وظيفته المضادة للحتمية.

وعلى ذلك، فعلى المستوى الصورى لتحليل النسق أيضًا، يمكن أن تذكر حقائق مختلفة تتعلق بالأنساق . إذ يكون من الضرورى لكى نختار بين هذه الأنساق الصورية المتنافسة، ولكى نحدد أكثرها فاعلية، فإنه من الضرورى أن يكون لدينا استعداداً أفضل لمعرفة المعطيات الملائمة والمعروفة، والتى تقر بوجود أنواع من الأنساق المختلفة للغاية. وفى هذا الإطار يعتبر الالتزام بمفهوم " النسق " الإمبيريقى مسألة

=

الاجتماعى. وذلك لأنه من السهل تحليليًا متابعة التفاعل الذى يحدثه هذا العامل الواحد ، بينما تؤكد النزعة السوسيولوجية المحدثة على إمكانية أن يحدث التفاعل الاجتماعى ليس بفعل عامل أو متغير واحد، ولكن بفعل جملة من المتغيرات، وقد يسرت التطورات التى حدثت للحاسبات الإلكترونية إمكانية حساب ووزن التفاعل لجملة من المتغيرات.

ويتمثل الاعتبار الثالث فى أن التفاعل الاجتماعى له متغيراته العديدة والجديدة والمتنوعة والمتجددة، وهو الأمر الذى يجعل من الصعب تأسيس التنبؤات فى العلم الاجتماعى، نظراً لعدم ثبات المتغيرات وتغيرها، وأيضاً نظراً لعدم ثبات نمط التفاعل الاجتماعى ذاته . "المترجم "

عديمة الجدوى، لأن ذلك سوف يشبه إلى حد كبير عالم الطبيعة الرياضية الذى يلزم نفسه باستخدام "الهندسة" عمومًا بدلاً من تحديد أى نسق هندسى يفترض استخدامه لحل مشكلاته.

وتأكيداً لذلك يعتبر مفهوم " النسق " مفهومًا صوريًا بصورة كاملة، وهو يشبه تلك المفاهيم المستخدمة فى علم الرياضيات، إذ نجده خاليًا من أى مضمون إمبيريقى. وحينما يطبق النسق الصورى على موضوع محدد، فإنه يقال إنه " قد تم تفسيره". وتوجد بعض الأنساق الصورية التى لها تفسيرات عديدة، بينما أنساق أخرى ليس لها تفسيرات. ويتمثل جوهر الموضوع هنا فى طبيعة التفسير الذى يقدم، حينما تطبق فكرة النسق الصورية المجردة على الأحوال الإنسانية. وقد قدم بارسونز فى الحقيقة مثل هذا التفسير، غير أنه تفسير على مستوى واحد من التحليل لكونه تفسير مستنتج ميتافيزيقيًا ونشأ لغرض محدد، وذلك لأن بارسونز لم ير أبدًا، أنه على المستوى الصورى توجد تصورات مختلفة للأنساق التى يمكن تطبيقها، وهو لم يحدد مطلقًا صراحة أى من هذه الأنساق سوف يطبق، ما هى طبيعته، ولما يستخدمه. حيث يمكن استنتاج ذلك، فى أفضل الأحوال، من التطبيقات الواقعية التى أنجزها. فهو يقول لنا ما هو النسق الاجتماعى الذى يتصوره، ولكنه لم يقل ما هو ليس نسقًا اجتماعيًا، وبإيجاز، لقد قدم فقط تحليله الأكثر بدائية للمفهوم الصورى للنسق، بحيث أتاح للأمور أن تستقر إلى حد كبير مع التأكيد على أن هذا النسق تتوفر له خصائص التساند، والحفاظ الذاتى على البقاء، والتوازن، وهى خصائص لم تفحص بعد.

ومع ذلك فسوف يختلف الأمر كثيراً فيما يتعلق بإمكانية تحليل التوازن والتساند بوصفها أبعاداً ذات إمكانية على التنوع الواضح. أو تصاغ تصوريًا بدلاً من ذلك، كذوات لها وجود. فإذا لم يسلم بهذه الأبعاد، فإنه سوف يظهر ميل جارف لإدراك الأنساق بوصفها كيانات تمتلك تساندًا، وتمتلك توازنًا، وبذلك نغفل أن التساند والتوازن يشكلان القيم الإيجابية لهذه الأبعاد. إذ تمتلك الأنساق درجات متفاوتة من التساند والتوازن، وأنه من السهل أن ننسى أن ما يجب أن نتناوله بالتحليل هو النسقية **Systemness** وليس النسق **System** . حيث يركز التصور البارسونزى للنسق

فى الواقع – حسبما يفعل بارسونز – على طرف واحد للبعد، ولا يواجه الحالات المتنوعة التى قد تعيشها النفس على ذات هذه الأبعاد(*).

التساند والاستقلال الوظيفى

بدلاً من إدراك الأنساق بالنظر إلى تساند عناصرها، فإننا نستطيع تحديد النسق بصورة حقيقية بوصفه مجموعة من العناصر التى تمتلك " استقلالاً وظيفيًا " محدودًا كل بالنظر إلى الآخر. وبعبارة أخرى، فقد تدرك الأنساق بوصفها عناصر أو أجزاء بينها وبين بعضها نوع من التبادل، ومن ثم فقد يمتلك كل من هذه الأجزاء درجات متنوعة من الاعتماد على العناصر الأخرى أو الاستقلال عنها. وقد تتمكن بعض الأجزاء من إشباع معظم أو كل حاجاتها من خلال هذه التبادلات، بينما قد يتوفر إشباع أقل نسبيًا لأجزاء أخرى، وفى هذا الصدد قد يقال إن الأجزاء الأولى لديها استقلال وظيفى أقل، بينما تمتلك الأجزاء الأخيرة درجة عالية من الاستقلال الوظيفى. وبهذا المعنى يمكن تعريف النسق بأنه يتكون من مجموعة من العناصر التى تقيد التبادلات بينها من استقلالها وظيفى.

ولكى نتمكن من صياغة الأنساق بالنظر إلى تساندها كما يفعل بارسونز، ويميل إلى التركيز أساسًا على " الكل " وعلى الارتباط الفعلى بين الأجزاء. فإن ذلك يقود إلى التأكيد على وحدة الكل. ويميل تصور الأنساق للنظر إلى " الاستقلال الوظيفى " بصورة مختلفة تمامًا، حيث التركيز على الأجزاء ذاتها. فهو يؤكد أن ارتباطها مسألة

(*) يقصد ألفن جولدنز أن التساند الكامل والتوازن الكامل للنسق كما يتصوره تالكوت بارسونز، هى حالات خاصة لأبعاد أساسية فى النسق، وهى أبعاد عامة، ومن غير المنطقى أن نجعل ما هو خاص عام. إذ تؤكد وجهة نظر جولدنر على أن هناك أبعاد كثيرة فى النسق الاجتماعى ، أبرزها بعد التساند – عدم التساند، أى أن علاقة عناصر النسق بعضها مع بعض تبدأ من التساند الكامل إلى عدم التساند الكامل كذلك، وبذلك تقع حالة التساند للأنساق الواقعية على درجة معينة من هذا البعد الذى بشكل متصلاً، وكذلك بعد التوازن – عدم التوازن. وعلى هذا النحو تصبح القيم الإيجابية لهذه الأبعاد هى التساند والتوازن. فى مقابل القيم السلبية لهذه الأبعاد، وهى عدم التوازن وعدم التساند . "المترجم"

خلافية . حيثما يركز مفهوم التساند على الأجزاء من خلال تضمنها فى النسق وحده، فهو يراها حقيقية وهى توجد داخل النسق فقط أو تعمل من أجله. ومع ذلك، يثير مفهوم الاستقلال الوظيفى مسألة تتعلق بمدى التضمن، وبتحديد أكثر، يركز على مدى تضمنات الأجزاء خارج النسق .

وبعبارة أخرى، ففى حالة إدراك الأنساق بوصفها تتشكل من الأجزاء المتساندة، فإن الأجزاء تدرك من خلال طبيعتها النسقية فقط. وفى حالة إدراك الأنساق باعتبارها تتشكل من العناصر المستقلة وظيفياً بدرجة أكثر أو أقل، برغم أن العناصر ليست مجرد " أجزاء " بل ينظر إليها فى ذاتها ولذاتها . حيث ينظر إليها على أن لها وجوداً منفصلاً عن أى نسق تكون متضمنة فيه، إذ لا تعتمد حقيقتها فقط على تضمنها فى النسق موضع الدراسة. ولذلك فإنه من وجهة النظر التى تؤكد على الاستقلال الوظيفى، فإننا نجد أن تحليل الأنساق الاجتماعية يكون له تأكيده المختلف عن تأكيد بارسونز. فمثلاً من وجهة نظر تالكوت بارسونز. فإن التأكيد يركز على الآليات التى تحمى تساند وتوازن النسق ككل، بينما قد يركز التأكيد من وجهة نظرنا – أى جولدنر – أيضًا على تحديد وتحليل الآليات التى تحمى الاستقلال الوظيفى للأجزاء. وقد يتطلب الأخير تخفيض درجة التساند العالية، إذا هى قد هددت استقلال الأجزاء، إضافة إلى أنها يمكن أن تؤدى أيضًا إلى مقاومة الضغوط من أجل تحقيق التوازن. وبإيجاز، فقد نتوقع أن تقاوم الأجزاء التى لديها درجة من الاستقلال الوظيفى التكامل التام مع النسق الأكبر أو الاعتماد المتزايد عليه، أو على أى من العناصر الأخرى فى النسق.

وفى النهاية فإننا نجد من وجهة النظر هذه، أن هناك قوتين متضامنتين تعملان باستمرار داخل نطاق الأنساق الاجتماعية. الأولى أن هناك ميلاً من جانب الأجزاء للحفاظ على أى درجة من الاستقلال الوظيفى الذى تمتلكه فعلاً، أو هى تحاول توسيع مدى الاستقلال الوظيفى الذى تتمتع به، حيث يوجد ميل بالنسبة لكل جزء من أجزاء النسق للحفاظ على حدوده، ومقاومة التكامل الشامل والأكثر اكتمالاً مع النسق الأشمل.

والثانية أن هناك ميلاً من النسق ذاته، وبتحديد أدق، من تلك الأجزاء المتماهية مع إدارة النسق أو المرتبطة بها، للنضال من أجل التكامل الكامل، بحيث تحاول تقليل استقلال الأجزاء وزيادة خضوعها لمتطلبات النسق ككل، كما تحددها الأجزاء التى تتولى إدارة النسق(*). حيث تمارس هذه الضغوط التى تعمل من أجل التكامل بواسطة أحد أجزاء النسق، ونعنى به العنصر الذى له السيطرة الإدارية، وهو العنصر الذى إذا وحد ذاته مع النسق بكامله، فإنه لن يشبه أى جزء آخر من حيث كون مصلحته المكتسبة تكمن فى الاستقلال الوظيفى. وبذلك تحتوى القوى التى تعمل من أجل التكامل على مجموعتين من العناصر المتضادة : مجموعة العناصر المشتقة من المتطلبات الأساسية والتى تؤدى دوراً فى إدارة النسق، وتعمل فى نفس الوقت من أجل تحقيق قدر من التكامل. ومجموعة العناصر المشتقة من المصالح الخاصة لأحد الأجزاء ، والتى تسعى للحفاظ على بقاء قدر من الاستقلال الخاص بها. بإيجاز، تميل الاتجاهات التى تعمل من أجل تكامل النسق بصورة أساسية نحو تحقيق نوع من المركزية الأوليجاركية، وذلك لأنها تدرك عادة وتستخدم بواسطة أى من أجزاء النسق الذى له دوافعه المتميزة فى اتجاه الاستقلال الوظيفى. ويرتبط بذلك، أن هذه الميول الأوليجاركية بالتحديد هى التى تهدد استقلال الأجزاء الأخرى بالنسق، ومن ثم تولد معارضة لهذه الأوليجاركية، وتستقطب النسق حول نوع من الصراع الداخلى، وتشكل فى الواقع " قانوناً حديدياً " لمعارضة الأوليجاركية.

(*) إذا افترضنا أن النسق يشكل كلاً، وأن النسق يتكون من مجموعة من الأجزاء، فإننا نجد أن بعض هذه الأجزاء على ما يذهب جولدنر تتماهى أو تتحد مع استقلال النسق، كالاقتصاد فى النسق الماركسى والثقافة فى نسق الفعل الاجتماعى عند بارسونز. حيث نجد أن هذه الأجزاء التى تتوحد مصالحها مع طبيعة النسق تميل إلى إخضاع الأجزاء الأخرى لسيطرتها، بحيث يؤدى التفاعل بين الأجزاء المتماهية مع بناء النسق من ناحية، وبين أجزاء النسق الأخرى إلى تبعية الأخيرة للأولى، بحيث إنه كلما زادت الأولى استقلالاً زادت الأخيرة تبعية، وهى الحالة التى يعبر عنها فى مناهج البحث بصيغة المتغيرات المستقلة والتابعة. بيد أن التفكير السوسيولوجى الحديث والمعاصر تجاوز هذه الصيغة إلى صيغة جديدة، هى مشاركة جمع من المتغيرات بنسب متفاوتة، وإن كانت تمتلك نفس الأهمية بالنسبة للتفاعل فى النسق، بحيث إن غياب أى منها سوف يؤدى إلى تعطيل التفاعل، وهو ما يعنى أن الفكر السوسيولوجى المعاصر مثلما رفض الاستقلال رفض التبعية كذلك . " المترجم "

المبادئ الأخلاقية بوصفها مولدة للتوتر

وعلى هذا النحو، فإن تكامل النسق بطبيعته هذه يعد مؤقتًا ، وفى أفضل الأحوال يعبر عن توازن متأرجح للقوى. حيث يتأتى التكامل فى أى لحظة نتيجة للتوازن المتغير للقوة بين الأجزاء، ولتحالفاتها المتغيرة، وهو يسجل حصيلة الضغوط المتنوعة للتسويات التفاوضية التى تحققت. وبرغم ذلك، فإن القول بذلك لا يعنى أن نقول إن الاعتبارات الأخلاقية فيه لا تقيد النضالات من أجل الاستقلال، أو أنها لا تؤثر على أجزاء النسق فى جهودها للحفاظ على استقلالها الوظيفى والسعى لتوسيعه من خلال تفاوضاتها كل مع الآخر. وفى نفس الوقت، لا تتحكم الاعتبارات الأخلاقية والقيم المشتركة بصورة كاملة فى تحديد النتائج. حيث نجد أن الاعتبارات الأخلاقية واعتبارات " المصلحة " فى الاستقلال الوظيفى يدخلان كعنصرين، وعلى مستوى مختلف، فى علاقة متبادلة وموترة كل مع الآخر. حيث لا تلغى الصراعات التى تنشأ بين الميل إلى التكامل فى مقابل تلك التى تتجلى فى الميل إلى الاستقلال، ولا يتم السيطرة عليها بواسطة القيم الأخلاقية المشتركة حتى لا يحدث الصراع بينها، كذلك يتم التعبير عن هذه التوترات فى الحقيقة من خلال المعايير الأخلاقية، أو من خلال علاقات هذه المعايير بالالتزامات الأخرى.

ويتشكل الأمر على هذا النحو لأسباب عديدة، الأول أنه نظرًا للحقيقة الواضحة التى تؤكد أن الأجزاء المختلفة لديها درجات مختلفة من الالتزام بنسق اجتماعى معين، فإننا نجدها تتباين من حيث التزامها – بعضها بدرجة أكثر وبعضها بدرجة أقل – بالمبادئ الأخلاقية لهذا النسق. والثانى أنه لا يتم منح القواعد الأخلاقية توافقًا آليًا أو أتوماتيكيًا، لمجرد كونها بمعنى ما "موجودة" . إذ تعد درجات التوافق التى تمنحها أجزاء النسق المختلفة نتيجة للأوضاع التساومية للأجزاء المختلفة، فالتوافق لا يسلم به بقدر ما يكون موضع تفاوض، وذلك سوف يعكس بدوره درجات الاستقلال الوظيفى المتنوعة للفاعلين، والثالث، أن هناك توافقًا متباينًا مع نفس القاعدة الأخلاقية فى الأزمنة المختلفة، حيث يعتمد ذلك فى جانب منه على مدى قدرة القاعدة الأخلاقية

على تقييد أو تعظيم الاستقلال الوظيفى للمرء، حيث يمنح الجزء القاعدة الأخلاقية دعماً أكثر حينما توسع هذه القاعدة من استقلاله الوظيفى بدلاً من تقييده أو تقليصه. على عكس ذلك يكون للتوافق مع نفس القاعدة أو فرضها نتائج مختلفة فى الغالب، تعد خسائر أو مكاسب بالنسبة لاستقلال الأجزاء المختلفة. وينعكس التوتر بين الأجزاء من خلال التفسيرات المختلفة التى يسعى كل جزء لفرضها على أية قاعدة. وعلى هذا النحو تؤدى القاعدة دورها بوصفها وسيلة يمكن من خلالها التعبير عن التوتر، ومن ثم تصبح محوراً ينمو حوله الصراع. والرابع، يوجد فى المبادئ الأخلاقية أكثر من قاعدة يمكن لأى جزء أن يدعى ملاءمتها لقراره الخاص، والتى يصبح هذا القرار له شرعيته بالنظر إليها. إذ تعد النتائج المتوقعة بالنسبة للاستقلال الوظيفى للجزء من العوامل الأساسية التى تؤثر على اختيار الشخص لقاعدة معينة توجه قراره. وبذلك يوجد صراع حول أى من القواعد العديدة التى يمكن ملاءمتها فى كل حالة، حيث يميل كل جزء لاختيار القاعدة التى يعتقد أنها تعظم من استقلاله الوظيفى، فما يعتقد الإنسان أنه أخلاقياً يميل إلى أن يختلف باختلاف مصالح الشخص.

ومن ثم لا يؤدى وجود المبادئ الأخلاقية المشتركة، فى أى تفاعل بين الأجزاء إلى تخفيف الاحتكاك أو الاختلاف بالضرورة، إذ قد يسعى كل جزء إلى التأكيد على قاعدة مختلفة تنظم التفاعل، وقد يفسر كل منها نفس القاعدة بأساليب مختلفة. وبالتالى، فإن حقيقة أن الأجزاء كلها تخضع لمبادئ أخلاقية مشتركة لا تتضمن على الأقل أن علاقة الأجزاء بعضها مع بعض " متكاملة " وأن تلك الأشياء التى يعدها أحد الأجزاء حقوقاً، ينظر إليها جزء آخر بوصفها " التزاماً ". وعلى العكس يكفل الدافع الكامن لكل الأجزاء لحماية وتوسيع نطاق استقلالها الوظيفى أن تصبح المبادئ الأخلاقية ذاتها فى الغالب هى اللغة الأساسية التى يتم من خلالها التعبير عن الصراعات والتنافسات والتوترات. إذ لا تلغى المبادئ الأخلاقية التوترات المتأصلة فى بناء النسق الاجتماعى، بل نجدها فى أفضل الأحوال تفرض قيوداً على هذه التوترات، وفى أسوئها تقدم اللغة التى تمنح من خلالها التوترات تعبيراً عاماً، ومن ثم تصبح المحور الذى تنتظم حوله التعبيرات المختلفة، وتظل التوترات باقية.

الذات والنسق الاجتماعى (٥)

وأنا أدرك أن هذه الاعتبارات العامة ذات طبيعة ميتافيزيقية أساساً. لأن بارسونز مفكر ميتافيزيقى قبل كل شىء. وتحتاج ميتافيزيقا نسقه إلى أن تطبق على كل المستويات. وعلى سبيل المثال، فحينما يتم التأكيد على أن تصور بارسونز للنسق له صلة بالعلاقة المتبادلة بين الأشخاص الأفراد والجماعة ككل، فإن التأكيد يتركز على قدرة الفرد المرنة من أجل التكيف . إذ يتم التأكيد على تكيف الأفراد مع متطلبات الوضع الاجتماعى الذى يجدون أنفسهم فيه، أو مع حاجات الجماعة، وعلى ذلك، لا تبدو التوترات بين الفرد والجماعة توترات جوهرية، بل ذات طبيعة عرضية، وليست شاملة ولكن بوصفها موقفية. فإذا أدركنا الفرد بوصفه مخلوقًا "اجتماعيًا " - أو حاوية Con-tainer فارغة ومفرغة - يعتمد كلية على تدريب الأنساق الاجتماعية وخبرته بها، الأمر الذى ينكر الحاجة لوجود أى صراع. وبدلاً من ذلك، فهو يوجه الانتباه إلى قوة عملية التطبيع وقابلية الفرد للتطبع، وهى العملية التى قد تنتج تلاؤمًا كليًا متكاملاً لإلغاء الصراع بين الفرد والجماعة . ومع ذلك يوجد بالنموذج النظرى الذى يتضمن ذلك عيب واحد قاتل، يتمثل فى أننا نجده يفشل فى التلاؤم مع الحقائق المعروفة عن أى نسق اجتماعى درس من قبل.

وفى الحقيقة ينظر إلى قابلية الكائن العضوى للتطويع - كما فى نموذج بارسونز - لكونها فى الغالب قابلية لأى نوع من أنواع التطبيع، بواسطة أى نسق اجتماعى، إضافة إلى أن هذه القابلية هى التى تيسر له بالتحديد إمكانية إعادة التطبيع فى أى نسق آخر وبواسطته. غير أن قابلية الكائن العضوى للتطويع لا تتضمن أى إلغاء للصراع بين الفرد والمجتمع، بل على العكس، فإنها تؤمن تحقق قدراً من الاستقلال الوظيفى بالنسبة للشخص، وارتباطاً بذلك تحقق قدراً من التوتر الحتمى بين الفرد والجماعة.

وفضلاً عن ذلك، فإنه بمجرد تطبيع الأفراد فى إطار النسق، فإنهم يظلون على تطبعهم حتى ولو انفصلوا عن نسقهم الأصلى، حيث يظهر كثير من الأشخاص القدرة على "الهروب السريع " والفرار إلى ملجأ فى مكان آخر. وبالتأكيد يتميز البشر بصورة

متماثلة من حيث اعتمادهم الكامل على أى نسق اجتماعى بعينه. وهنا فإنه من الملائم أن نلاحظ اختلافًا أساسيًا بين التنشئة الأولية التى تقوم بها الأسرة وبين التنشئة الثانوية الأكثر تخصصًا والتى تقوم بها الجماعات التى تتولى تدريب البالغين. وبينما نجد أن الطفل من خلال التنشئة الأولية يعد للمشاركة فى أدوار الجماعات فى المجتمع الأكبر، فإنه يتعلم بصورة عامة أيضًا أسلوب مشاركته كعضو فى الجماعات العديدة، ومن ثم تتميز الطبيعة الأساسية للتنشئة الأولية فى كونها لا تساعد على تقديم الأجزاء والأفراد، الكاملة التأهيل – كما لو كانوا أدوات – لأى جماعة بعينها، ولكنها تضمن فى نفس الوقت قدراً من الاستقلال الوظيفى بالنسبة للفرد، لكونها تجهزه للمشاركة فى الجماعات المختلفة : وعلى هذا النحو نجدها تخلق " الأشخاص ". بذلك تعنى التنشئة الأولية النظر إلى المصالح الخاصة بالطفل لكونها منفصلة جزئيًا عن المصالح الخاصة بأى من الجماعات. وهو ما يعنى أن الفرد يعد عادة لأشكال المشاركة المتنوعة التى قد تساعد على الارتفاع بمستوى تحقيق فرديته. حيث يعد غرس الدوافع والمهارات التى تيسر تحقق قدر من الاستقلال الوظيفى، فى الحقيقة، إحدى الوظائف الهامة للتنشئة الأولية. ومع ذلك فإننا نجد أن ما يؤكده بارسونز على نحو واضح فى هذا النمط من التنشئة هو قدرتها على نقل المهارات والاستعدادات التى تجعل الفرد نافعًا للنسق الاجتماعى.

ولم يكن وصف بارسونز للتدريب من أجل الاستقلال خلال عملية التنشئة الأولية بدائيًا للغاية وناقصًا فقط، لكنه كان يركز إلى حد كبير أيضًا على ما هو مطلوب لتحرير الطفل من عائلته، حتى يتمكن من التحرك والدخول فى أدوار الجماعات الأخرى [٦]. فبرغم كل خلافه مع " المذهب النفعى " فإننا نجد عواطف الشفقة السائدة فى الثقافة النفعية يتردد صداها فى الاتجاه الوظيفى لتالكوت بارسونز. إذ يمتلك الأفراد المطبعون قدرة على الحراك الرأسى والأفقى بين الأنساق الاجتماعية فى مجتمعهم، فهم يتحركون بدرجات متنوعة من السهولة والصعوبة من نسق إلى آخر. وفضلاً عن ذلك، فهم يهاجرون أو ينزلون مؤقتًا بمجتمعات مختلفة تمامًا عن تلك المجتمعات التى قد نشئوا فيها أصلاً. ومن الواضح أنهم لديهم درجات كافية، وإن كانت متنوعة من الاستقلال الوظيفى بالنسبة للأنساق الاجتماعية الواقعية.

ونتيجة لذلك، فنحن لا نستطيع التفكير فى الأشخاص المطبعين على أنهم " مادة خام" أو حتى كأجزاء شكلتها الأنساق الاجتماعية التى تستخدمها.

وعلى هذا النحو نجد أن البشر مهيأون لاستخدام الأنساق، كما هم مهيأون لأن يستخدموا بواسطة هذه الأنساق. حيث نجد أن البشر كائنات تستخدم النسق كما تتولى بناءه. وهم لا ينظر إليهم بصورة ناقصة فقط، حينما ينظر إليهم من جانب واحد بوصفهم نواتج للنسق ، ولكن قد يساء فهمهم بصورة خطيرة ، إذا نظر إليهم بوصفهم كائنات اجتماعية فقط، إذا كان المعنى من ذلك كائنات ذات قابلية اجتماعية، رفاق صغار، أو أصدقاء ينتظرون على شوق للتعاون مع الآخرين. حيث تنمو الذات الإنسانية وتتطور جزئيًا من خلال التباينات الاجتماعية، وبالتالى فهم يحتاجون دائمًا إلى المواجهات ويبحثون عنها.

ويتضمن نمو الذات نمو عمليات التمييز التى تدرك التماثل والتباين. ومع ذلك، يعد التباين وليس التماثل هو البعد الهام فى تمييز الذات عن الآخرين. وأكثر من ذلك، فليست لكل الاختلافات بين البشر نفس القدر من الأهمية، غير أن أى منها ليست موضع خلاف كتلك التى تهدد نتائجها الإشباعات أو توفرها أو تقلل الحرمانات أو تجنبها. وحينما تقود الاختلافات التى تقع بين البشر بصفة خاصة إلى الصراع والخصومة، فإنه من المحتمل بدرجة أكثر إدراك مثل هذه الاختلافات. وحينما يختلف البشر كل مع الآخر فقط، فإنه من المحتمل بدرجة أكثر أن يكونوا على وعى باختلافاتهم كل مع الآخر. وإنه حينما يطلب الأنا أشياء من غير المحتمل أن يقدمها له الآخر فإن الأنا يحتاج إلى تقييم ذلك، وإلى توضيح اختلافاته مع الآخر. ومن خلال ذلك ينمو إدراك الأنا لذاته.

إذ لا يعتمد نمو ذات الأنا، فى جانب فيه، على اشتراكه فى نسق من التوافق المتبادل مع الآخر فقط، ولكن أيضًا على انهيار التكامل بينهما. إذ يشكل تراكم وتنظيم إدراك اختلافاته مع الآخرين إدراك الأنا لاختلافاته عن الآخرين ، وبذلك تتشكل حدود ذاته، حيث يتم تقمص اختلافات الأنا مع الآخرين، وإدراكها على أنها التمييز الأساسى لنفسه، وبالمثل " لفرديته ". ويتأثر طبيعة إدراك الذات ومدى إدراك الأنا

الواعى لهذه الذات وتحقيقها من خلال صراعه الاجتماعى مع الآخرين. حيث تصبح الأنا بصورة متزايدة موضوعًا لذاتها حينما لا تؤدى دوافعها دورها انعكاسيًا فى الأنساق مع توقعات الآخرين، وحينما يتلقى استجابات ناقصة لا تتسق مع توقعاته.

إذ تنمو الذات نتيجة للتفاعل الاجتماعى مع الآخرين، حيث تشتق مضامينها الاجتماعية من التفاعل الذى تتشكل بواسطته تماثلاتها المشتركة مع الآخرين واختلافاتها الفردية عنهم كذلك. إذ تتأثر الجوانب المختلفة للذات بواسطة الأنواع المختلفة للتفاعل الاجتماعى. حيث تواجه الذات بمهمة تعيين وتعزيز ذاتها على كل من أبعاد الخير **Goodness** والفاعلية. وأن تبقى على الاثنين فى حالة من التوازن، مثلما ينبغى أن تفعل بالنسبة لكل الموضوعات. إذ يمكن أن تحصل الذات على التقدير الاجتماعى حينما تتوافق مع توقعات الآخرين ومع قيم الجماعة، وبذلك فهى تكسب موافقة وقبول الجماعة، وتدرك نفسها بوصفها "خيرة"، غير أن تقدير الذات يختلف عن النظر إلى الذات **Self-regard** ، الذى ينتج عن الإحساس بفاعلية الذات. وعلى خلاف تقدير الذات يقع إبراز الذات حينما تنتهك الذات توقعات الآخرين، وحينما تظهر الذات قدرة على الابتعاد عن الآخرين والاستقلال عنهم وعن مطالبهم بدلاً من التوافق والمشاركة معهم. وفى هذا الإطار ينتج تقدير الذات من وجود الاتفاق، بينما ينتج الشعور بالذات من وجود الصراع، الذى قد تجربه الذات، حينما تصبح الذات موضع الاهتمام صراحة، حتى ولو لم يوافق الآخرون على ذلك، حينئذ تؤكد الذات على هذا النحو استقلالها. ويتحقق الشعور بالذات حينما تستطيع الذات تحقيق أهدافها برغم مقاومة الآخرين، وحينما تستطيع الذات حينئذ الانحراف بدلاً من التوافق مع المعايير الثقافية السائدة(*).

(*) من الملاحظ أن ألفن جولدز يقع فى نفس الخطأ الذى وقع فيه تالكوت بارسونز، فبينما أكد الأخير على الانسان الخير المتسق مع القيم حتى يلقى قبول الآخرين، نجد أن جولدنر يؤكد على الانسان الفعال الذى يجد ذاته من خلال الصراع مع الآخرين ومقاومتهم. بينما الواقع الاجتماعى فى النسق أكثر ثراء من هذه التصورات المختزلة والمجردة. فالفاعل فى النسق قد يسعى إلى قبول وموافقة بعض البشر بينما يقاوم آخرين ويصارعهم، بل إن هناك بعض الجوانب فى حياة الفرد التى يميل فى إطارها الفاعل إلى قبول ما اتفقت عليه الجماعة ومن ثم يتوافق وقيمها، بينما هناك بعض الجوانب الآخرى التى نجد الفاعل فى إطارها يرفض معايير الجماعة وما اتفقت عليه. ذلك أن الواقع أكثر ثراء من هذه التصورات المستقطبة والمختزلة . " المترجم "

وتشعر الذات بذاتها بصفتها خيرة حينما يقبلها الآخرون ويحبونها، كما حدث فى الاتفاق، وبصفتها مستقلة وفعالة حينما تقف فى مواجهة الآخرين كما فى حالة الصراع. ومع ذلك يؤدى وجود الاتفاق، طالمًا أنه يسلم إلى التوافق مع القيم الاجتماعية إلى أن يجعل الذات تشبه الذوات الأخرى، ومن ثم يضعف هويتها وفرديتها. فبدون بعض التوترات مع الآخرين، فإن الحد الفاصل بين الذات والآخر يضعف ويصبح غامضًا. وبذلك يصبح وجود الصراع هامًا فى كل شىء مثل وجود الاتفاق لنمو الهوية الناضجة والمتفردة والتى تلقى قبولاً.

فإذا تخيلنا شيئًا شبيها على عكس التجارب التى أجراها أش S.A.Asch حيث إنه بدلاً من تعريض الفرد للآخرين الذين يختلفون مع أحكامه بصورة حادة، نتخيل تجربة يعطى فى إطارها الآخرون لفرد ما الموافقة الكاملة والاتفاق المؤكد معه. وهنا نجد أن الفرد قد منح كل شىء يحتاجه ، وحيث يقال له إن كل شىء يعتقد فيه صحيح؛ ويوضح له أن كل شىء يقوله مفهوم ومقبول، وارتباطًا بذلك لا يختلف أى فرد ولو للحظة بأى طريقة معه. واستنادًا إلى وجهة النظر التى تؤكد على أهمية وجود الاتفاق، فإن هذا الإنســان ينبغــى أن يكون سعيدًا وقـد حــقــق ما يريـده. ومع ذلك نجد أنه استنادًا إلى وجهة النظر المتضمنة فى وجود الصراع فإن هذا الفرد عند نقطة معينة يشعر بالضغط والقلق، وذلك لأن الحفاظ على بقاء الذات يتطلب قدرًا من التوتر مع الآخرين. حيث لا يمكن وجود ذات مستقرة بدون حدود مع الآخرين واختلافات معهم. ومن ثم فقد تبحث الذات عن الاختلافات مع الآخرين وتعمل على تعميقها حتى يمكن لها أن توضح اختلافاتها عنهم. ولذلك يتطلب الحفاظ على بقاء الذات قدرًا من التوتر مع الآخرين واختلافات معهم، ومن ثم فقد تبحث الذات عن الاختلافات مع الآخرين وتعمل على تعميقها حتى يمكن لها أن توضح اختلافاتها عنهم . ولذلك يتضمن الحفاظ على بقاء الذات المتطورة بدرجة عالية انشقاقًا بين الذات والمجتمع. وعلى هذا النحو نجد أن الذات التى تمتلك درجة عالية من التطور والنمو، برغم أنها تنبثق من قلب التفاعل الاجتماعى فإنها لا تكون مجرد نتيجة للنزعة الاجتماعية الودودة. وهى ليست ملتزمة كلية بالتعاون المستند إلى مشاعر الصداقة مع الآخرين، حيث نجد أنها تحتاج كذلك لقدر من الصراع من أجل الحفاظ على بقائها الأساسى : إذ إنها يجب عند نقطة ما

أن تصارع النسق الذى تعتبر جزءًا منه، وأيضًا هؤلاء الذين يرغبون فى إخضاعها لهذا النسق.

ويعد الفرد الواقعى والمطبع اجتماعيًا نسقًا إنسانيًا واضحًا وأكثر إمبيريقية، وهو أيضًا النسق الأكثر تعقيدًا والأعلى تكاملاً من بين كل الأنساق الإنسانية، فهو كنسق، أكثر تكاملاً من أى " نسق اجتماعى " آخر عرفناه. ففى تجسيده الواقعى تتداخل كل الأنساق البيلوجية، والسيكلوجية والاجتماعية والثقافية. فهى ترتبط مع بعضها فى إطاره بقوة عالية أكثر كثيرًا من ارتباط عناصر أى نسق آخر، فالإنسان المطبع اجتماعيًا والمتجسد واقعيًا ليس مجرد " جزء " ، بل يشكل إطارًا أو رابطة لكل الأنساق والمستويات الإنسانية، أو الشكل الذى تتركز فيه، ومن خلاله كل الطاقات وتشحن.

وفى العادة تكون كمية الطاقة الفعالة والمعينة فى الفرد أو المتضمة فيه أكثر من الطاقة المتيسرة لاحتوائه ومقاومته فى أى من مجالات النسق الاجتماعى التى يعمل بها، حتى حينما يتوقف النسق الاجتماعى عن ضبطه " بالروابط الاجتماعية " وحدها، وبدلاً من ذلك يبنى السجون، التى يستطيع الإنسان أن يجد طريقًا للفرار منها. إذ توجد فى الحقيقة طريقة واحدة يتأكد النسق الاجتماعى من خلالها أنه يسيطر على الإنسان الذى يميل إلى تجاوز قيوده، هذه الطريقة تتمثل فى إعدامه. فليس هناك نسق اجتماعى معروف لا يستطيع الإنسان تجنب متطلباته، أو لا يستطيع أن يهزه ويدمره. إذ تستطيع حادثة اغتيال واحدة - وقد حدث ذلك - أن تنشر التمزق واليأس فى أكثر الأمم قوة على وجة الأرض. ويستطيع فرد واحد مبدع أن يفتح الأبواب واسعة لإشباع حاجات الآخرين وفرحهم فى زمانه، حيث يمكن أن يصبح نواة لانتشار الأمل والإنجاز. وفى هذا الصدد لا يستطيع نموذج النسق الاجتماعى- مثل نموذج النسق الاجتماعى الذى طوره تالكوت بارسونز والذى يؤكد على التساند بين أجزاء النسق- أن يتفاعل ببساطة مع هذه الجوانب والجوانب الأخرى المتعلقة بفعالية الأفراد واستقلالهم الوظيفى.

ويؤدى نموذج النسق الذى يؤيده تاكلوت بارسونز إلى التأكيد على التساند الذى يسلم إلى الوحدة وإلى التركيز غير المتوازن على الأساليب التى يستعد بها

الأفراد للتوافق مع توقعات الآخرين، أو لإشباع حاجاتهم الاجتماعية. حيث يتم التركيز على آليات التكامل الاجتماعى التى توافق على تضمن الأفراد فى اتحادات اجتماعية، أو على تقليص المسافات بينهم ؛ وكذلك على ميكانيزمات الدفاع التى تخفض التوتر بينهم؛ أو على آليات التكيف التى تعمل على تلاؤم النسق مع بيئته ومن ثم تقلل من فرص الاحتكاك بها. حيث تعد كل هذه العمليات عمليات حيوية ولا يمكن لتحليل كفء للتفاعل الإنسانى أن يتجاهلها. غير أنها حينما تصبح بؤرة التركيز الوحيدة للتحليل الاجتماعى - أى التركيز على آليات التكامل- فإنها تشوهه أكثر مما توضحه، وذلك لكونها تقود التحليل إلى إغفال جانب"التجنب" الذى له نفس قدر الأهمية فى المعادلة، والتى يسعى من خلاله الأفراد المنشئون اجتماعياً، وكذلك الوحدات الاجتماعية الأخرى، بصورة عامة وبنجاح، لمقاومة التضمن الكامل فى أى نسق اجتماعى، حيث يمكن أن يؤدى ذلك إلى ضياع استقلالهم الوظيفى، وفى هذا الإطار يميل نموذج بارسونز للنسق إلى افتراض أن " تنظيم" النسق، أعنى، الترتيب المحدد لأجزائه، يقدم أساساً الوسائل أو السبل لتحقيق التكامل بين الأجزاء. ومن وجهة نظر نموذج النسق الأكثر استجابة"للاستقلال الوظيفى" لا يساعد" التنظيم" فقط على ربط الأجزاء والسيطرة عليها والتأكيد على ارتباطاتها، ولكنه يعمل أيضاً على فصلها، وحفظ المسافة بينها، وكذلك حماية استقلالها الوظيفى.

ويؤكد بارسونز على أن الأنساق الاجتماعى هى أنساق تتكون من السلوكيات المرتبطة بالأدوار، والتفاعل بين شاغلى الأدوار. وهنا نجد التأكيد على الأساليب التى تتكامل بها الشخصية فى النسق الاجتماعى، وتشارك فى تحقيق الإشباع المتسق لحاجاته، بل وتدخل فى تعاون يعول علية مع الآخرين. بإيجاز، ينظر إلى الأدوار لكونها تشكل الميكاينزمات التى يتكامل بواسطتها الأشخاص فى الأنساق الاجتماعية. وبذلك يعد من الجوهرى بالنسبة للأدوار الاجتماعية أنها لا تتطلب أبداً المشاركة الكاملة، وحتى حينما تكون التزامات الأدوار عديدة ومنتشرة، فإن الشخص لا يخضع أبداً لالتزام غير محدود. وفى العادة تفسر الأدوار بوصفها تتحول فى اتجاهين، فى اتجاه الحفاظ على بقاء قدر من الاستقلال الوظيفى بالنسبة للأفراد المشاركين فى النسق. فإذا قلنا أن الشخص هو "فاعل" فى النسق الاجتماعى، كما يذهب بارسونز

فإن ذلك يعنى التأكيد على أنه يؤدى دوراً فى النسق الاجتماعى، وأنه خاضع لبعض ضوابط النسق، ولديه التزامات نحو الجماعة التى يعتبر دورة جزءاً منها. ومع ذلك، فإذا قلنا فى نفس الوقت، إنه فاعل يؤدى دوراً، فإن ذلك يعنى أنه برغم أن بارسونز قد فشل تماماً فى توضيح أن الشخص يشارك بصورة محددة فى أى من الأنساق الاجتماعية، وأنه لهذا السبب بالتحديد، تكون له واقعية وفعالية منفصلة عن كل الأنساق الاجتماعية.

وبرغم أن بارسونز يشعر بالانزعاج حينما يضطر إلى التأكيد على المستويات المختلفة من التحليل والتكامل (مستويات الأنساق البيلوجية، والسيكلوجية، والثقافية والاجتماعية) فإنة يفترض تصورياً إمكانية أن يرتبط أى من هذه المستويات وحده بصورة مباشرة ومنظمة بالنسق الإنسانى، ومن ثم فقد يساعدنا ذلك على أن نتعامل بجدية مع الشخص الواقعى المطبع والذى يتحرك فى الأنساق الاجتماعية وعبرها وبينها. والذى يستخدم ويبتكر ويدمر هذه الأنساق أثناء دورة حياته ومهنته. وفى نطاق العلم الاجتماعى لتالكوت بارسونز لا يتم الاعتراف بالنسق الإنسانى- أو الفرد المطبع والواقعى- خارج المستويات الأربعة الأخرى. وفى هذا الإطار يختفى النسق الإنسانى من إطار بارسونز، فهو يهرب من خلال تشابك نسقة التصورى. ويصبح الأمر كما لو أن العالم الاجتماعى لتالكوت بارسونز يتكون من مجموعة من دوائر الضوء المتشابكة جزئياً، ومن ثم فحينما يترك الشخص الواقعى دائرة أو نسقاً اجتماعياً فإنه يختفى، غير أنه يظهر مرة أخرى بعد أن يدخل أو يصل إلى الدائرة التالية وبذلك يقلب بارسونز كلية عالم الخبرة اليومية، لأنه فى مثل هذا العالم للحياة اليومية، فإن الفرد الواقعى هو الذى يبدو للعيان بصورة مستمرة، وليست الأنساق الاجتماعية التى يشارك فيها. وعلى النقيض من ذلك نجد أن بارسونز يحول الفرد الواقعى من الأكثر إلى الأقل رؤية. ومن ثم يبدو الأمر وكأن الوجود الواضح للبشر أصبح مربكاً، حيث إنه كلما تطور نسقه النظرى، وبخاصة حينما ينتقل هذا النسق من " إطار الفعل Action Scheme " إلى تحليل "النسق الاجتماعى " فإن الفرد الواقعى المطبع يختفى من الرؤية (٧) .

الأنومى بوصفة انهيارًا للتباين

بسبب فشل النسق التصورى لتالكوت بارسونز فى التركيز على الفرد الواقعى المطبع، بوصفه وحدة متميزة، فإننا نجده قد فشل كذلك فى فهم الأسلوب الذى بواسطته يمكن دعم استمرارية الأنساق الثقافية (بوصفها منفصلة عن الأنساق الاجتماعية)، والحفاظ على بقائها بواسطة البشر. وكيف يمكن الحفاظ على هذه الاستمرارية منفصلة عن أنساق اجتماعية بعينها. فحينما يفشل النسق الاجتماعى فى حل مشكلاته ، ومن ثم ينهار، فإن الأفراد لا يختفون بالضرورة معه .... وحينئذ نجد أن النسق الاجتماعى يتراجع عن التباين حتى يصل إلى مكوناته الأكثر أساسية، أى إلى الأفراد والجماعات الأولية الأصغر، الذين بإمكانهم أن يبقوا أحياء بصورة واضحة. ويعتبر ذلك من وجهة نظر النسق الاجتماعى المحدد فترة من الفوضى أو من أزمة الأنومى، غير أنها من وجهة نظر الأفراد المكونين والنسق الثقافى القائم تعتبر قطعًا للروابط التى تحررهم لكى يحاولوا شيئًا آخر قد ينجح بصورة أفضل. وفى هذا الصدد لا تحافظ فوضى الأنومى على الطاقات الهزيلة، وتستغنى عن الالتزامات عديمة القيمة، ومن ثم تجعل من الممكن قيام التجديد الذى يمكن أن ينقذ الأفراد أو النسق الثقافى من الانهيار.

وحينما يستنفد النسق الاجتماعى حلوله الروتينية لمشكلاته دون تحقيق عائد، فإن عشوائية الأنومى قد تكون أكثر فائدة للأفراد، وكذلك للثقافة التى يحملونها، من الروتين المثير للضجر أو الأداء الروتينى للأدوار فى البناءات القديمة. وقد تكون الزيادات المحدودة فى عشوائية الأنساق الاجتماعية – أعنى نمو الأنومى – أكثر فائدة للأنساق الثقافية والإنسانية. ومن وجهة النظر هذه لا يعتبر الشخص" الذى يعانى من حالة الأنومى" " سرطانًا اجتماعيًا " لا يمكن السيطرة علية فقط ، ولكنة قد يشكل بذرة ثقافة ذات حيوية قد تسقط من خلال فرصة ملائمة فى تربة خصبة، وفى هذا الإطار يساعد الاستقلال الوظيفى- الذى يتحقق خلال حالة الأنومى- الشخص الواقعى المطبع،على امتلاكه القدرة على بقائه منفصلاً عن نسق اجتماعى بعينه، ومن ثم الحفاظ على بقاء النسق الثقافى، لأن النسق الثقافى ما يزال، ولو بقدر ما على الأقل، محفوظًا فى داخل الأفراد الواقعيين حتى بعد انفصالهم عن أنساق اجتماعية معينة.

وبذلك يتحقق استمرار الأنساق الثقافية وأمانها، في جانب منه، من حقيقة أن الأفراد المشاركين فيها منشأون عادة لكي يكون لديهم قدرة من الاستقلال الوظيفي، ومزودون بثقافة أكثر مما يحتاجونه من أجل المشاركة الناجحة في أي نسق اجتماعي. وفي الحقيقة يتطلب تأمين الأنساق الثقافية أن لا يتخصص الأفراد بصورة مفرطة في إشباع حاجات نسق اجتماعي بعينة. فإذا نظرنا للأمر من هذا المنظور، فإن الاستقلال الوظيفي للشخص المطبع يساعد بالتحديد في تعظيم استمرارية الأنساق الثقافية عن طريق إضعاف اعتماده على مصير نسقه الاجتماعي. ومن وجهة النظر هذه يصبح الفرد المشارك قريباً من المادة الأصلية المكونة لبناء النسق أكثر من كونه " جزءاً " أو عضواً في النسق. إذ يحتوى الفرد بداخلة على " المعلومات " التي يمكن بواسطتها أن يعيد إنتاج الثقافة "بكاملها"، وبالمثل الطاقة التي تساعده على طبع هذه المعلومات "على أنماط السلوك، وعلى أن يجمعها مع بعضها ليشكل الأنساق الاجتماعية.

وفي حالة التأكيد على فاعلية واستقلال الفرد المطبع في علاقته بالأنساق الاجتماعية، فعلينا أن نتجنب تصوير الفرد باعتبارة سلبيًا في علاقته بالأنساق الاجتماعية . حيث إنه حينما تفشل الأنماط الثقافية في إشباع حاجات الفرد في نطاق بيئة معينه، بما في ذلك الأنساق الاجتماعية، فإنه قد يعمل على تعديلها، بمعنى أن الفرد المشارك يمكن أن يخلص نفسه من المهارات التقليدية و المعتقدات المألوفة، ليس أقل من تخليص نفسه من الأنساق الاجتماعية. وهو بذلك سوف يؤسس- كما هو الحال في حدوث الانحراف المنظم - أنساقًا اجتماعية جديدة يمكن أن يحمي نفسه في إطارها من مطالب الأنماط الثقافية القديمة، ويؤمن الدعم للأنماط الثقافية الجديدة. فإذا قدم التثقيف الشامل للفرد من ناحية قدراً من الاستقلال الوظيفي في علاقته بالأنساق الاجتماعية، فإن قدرتة على تأسيس الأنساق الاجتماعية والحفاظ على بقائها سوف يوفر له، من ناحية أخرى، قدراً من الاستقلال الوظيفي عن أنساق ثقافية بعينها . بمعنى أن كل نموذج من هذه الأنساق سوف يدعمة في مواجهة النسق الآخر، ومن ثم يصبح بإمكانه أن يستفيد منها معًا .

تقدير وزن عناصر النسق

لقد أكدت خلال هذه التعليقات على أن التساند ليس جوهرًا ثابتًا، ولكنه متغير كذلك. وإذا كانت هناك درجات من التساند فينبغي أن تكون هناك أيضًا درجات من عدم الاعتماد أو الاستقلال الوظيفي، إذ يمكن أن يكون لدى الأجزاء العديدة درجات متنوعة من التساند.

فإذا استمر الأمر على هذا النحو، فإنه قد أصبح واضحًا الآن أن التأكيد على "نسيج التساند" داخل النسق لا يعفى المنظر من مسألة تقدير أو وزن الإسهامات المختلفة للعناصر المختلفة فى نتائج النسق. حيث تقدم أجزاء النسق المختلفة إسهامات مختلفة فى أى من حالات النسق، إذ تسهم هذه الأجزاء بصورة متباينة فى التغيرات التى تقع فى النسق كما تسهم كذلك فى تأكيد استقراره، ويحتاج هذا الإسهام إلى أن يتحدد بصورة منظمة، وأن تتم دراسته إمبيريقيًا. ومع ذلك، فقد فشل بارسونز فى الشروع فى ذلك إلى حد كبير لأن نقطة انطلاقه اتجهت إلى الخلاف مع وجهة النظر التى تؤكد على وجود " واحد أو اثنين من المصادر الأولية التى تؤدى إلى التغير فى الأنساق الاجتماعية، حيث نجده يطرح فى مواجهة ذلك التأكيد على الجماعية التامة للمصادر المحتملة للتغير الاجتماعى"[٨]. ونظرًا لأن وجهة نظره فى تحليل النسق دفعت إليها – فى جانب هام منها– جهوده لأضعاف نظريات" العامل الواحد" أو بدائلها، فقد كان راضيًا بأن يدع الأمر يصل ببساطة إلى نوع من التأكيد على" التساند" غير المحدد لمجموعة من العناصر التى لا نعرف وزن أى منها.

لقد كان تحليل النسق الذى يركز على النزعة المؤكدة على تساند العناصر يشكل إفتراضًا جوهريًا فى التراث السوسيولوجى الذى انبعثت عنه نظرية بارسونز. حيث كان هذا الافتراض فعالاً بوضوح فى كتابات سان سمون، وقد استفاد منة أوجست كونت. ومع ذلك لم يتم تفسيره بصورة كاملة حتى وقت رادكليف – براون ومالينوفسكى، هذا وقد منحه بارسونز معالجته المنهجية الأكثر وعيًا بذاتها. وفى الوقت الحاضر تشكل النزعة المؤكدة على التساند، بين الوظيفين الأمريكيين الافتراض الأساسى الذى يلقى قبولاً واسعًا لا يوجه إليه نقد، لأن ذلك فى الغالب يعد نوعًا من الاعتقاد المهنى،

ومن المحتمل بدرجة أكثر أن يعاد التأكيد الطقوسيي عليه بدلاً من العمل على فحصه فحصًا علميًا دقيقًا. حيث تبدو النزعة المؤكدة على التساند، مقنعة بصورة حدسية بالنسبة لكثير من العلماء الاجتماعيين بوصفها فوق المساءلة، إذ نجدها في الغالب تشكل جزءًا مسلمًا به في ثقافتهم المهنية.

وتبدو الصياغة التي لقيت قبولاً واسعًا بالنسبة للنزعة المؤكدة على التساند هي الصياغة التي تؤكد على أن الثقافات والجماعات الإنسانية، تبدو وكأنها تتشكل من عناصر متبادلة التأثير. وفي إطار هذه الصيغة القومية والمحكمة نسبيًا تبدو النزعة المؤكدة على التساند مقنعة. ومع ذلك تظهر هذه النزعة بصيغة مختلفة ومقابلة باعتبارها صيغة " ضعيفة "، حيث تذهب هذه الصيغة إلى أنه في نطاق الظواهر الاجتماعية - الثقافية " يؤثر كل شيء في كل شيء آخر ". وفي هذا الإطار لا يوجد اختلاف إجرائي أو من حيث القابلية للبحث، بين الصيغ القوية والضعيفة للنزعة المؤكدة على التساند. بل يكمن الاختلاف الوحيد في الروح الميتافيزيقية لكل منها؛ أعني، في العواطف التي تعكسها بصورة ملائمة. حيث تبدو الصيغة الأولى مقنعة وقوية وذات معنى إلى حد ما، بينما يتضح لنا أن الصيغة الثانية ضعيفة وهشة تمامًا.

ومع ذلك تمتلك الصيغة الضعيفة ميزة واحدة على الأقل: تتمثل في أنها توضح إمكانية أن تساعد على تناول عدد من القضايا الهامة أو تجاهلها. إذ تسلم هذه الصيغة من خلال إحدى التحديدات، بأن عناصر النسق متبادلة التساند. ويبقى أنه من الضروري أن يتساءل المرء : هل كل العناصر متساندة بنفس الدرجة، أو أن بعضها أكثر أو أقل استقلالاً من الناحية الوظيفية بالنسبة للنسق ككل أو بالنسبة لعناصر أو أنساق فرعية أخرى في النسق؟ مع التسليم بأن عناصر النسق - حسبما تذهب أحد التعريفات - تؤثر إلى حد ما في بعضها بعضا. ومازال بإمكان المرء أن يتساءل : هل كل هذه العناصر تؤثر بعضها في بعض أو في النسق الأشمل بنفس القدر؟

ولا يمكن الإجابة على هذه الأسئلة وغيرها من الأسئلة - برغم أهميتها - من خلال الدراسات الكمية أو المتعلقة بتحليل الحالات المفردة. وذلك لأن الإجابة عليها تتطلب استخدام بعض المعالجات الرياضية. لأن مثل هذه الأسئلة قد تتضمن اختلافًا

كيفيًا فى الطريقة التى تحتم من خلالها عناصر النسق أى من نواتجه، ولذلك تتطلب هذه العناصر تحليلاً كميًا. ولم يكن الوظيفيون قادرين على التحليل الكمى حتى وقت متأخر لأنه كان مستحيلاً بدون استخدام الوسائل الرياضية التى لم تكن متوفرة. ومع ذلك يسمح نموذج النسق البارسونزى الذى يفرض تأكيداً غير واضح على تساند الأجزاء بإمكانية إجراء التحليل الكيفى. وعلى حين يؤدى ذلك بالطبع إلى حلول ليست قاطعة تمامًا، فإن مثل هذه الممارسات الإمبيريقية تعكس معنى وحدة العالم الذى نشعر به بدون مخالفة الدافع المضاد للحتمية والمنشط للنظرية الشاملة. وفى هذا الإطار تيسر هذه النزعة العامة التى تؤكد على التساند عند الوظيفيين إجراء وتطوير استكشافاتهم الإمبيريقية المحدودة للجماعات الواقعية والمجتمعات المحددة: لكونها تساعدهم على إنجاز بعض العمل.

ويمكننا أن نفهم بصورة أفضل جوانب القوة والضعف فى النموذج البارسونزى لتحليل النسق إذا فهمنا النسق الذى يعد النسق البارسونزى استجابة له. وفى الحقيقة، فإننا إذا نظرنا إلى المجموعة الأكبر من النماذج الممكنة، تلك التى يعد هذا النسق إحداها، فإننا ندرك أن النموذج البارسونزى لتحليل النسق ينظر إليه بوصفة طرفًا فى مواجهة النماذج التى تؤكد على أهمية " مصدر أساسى واحد أو اثنين لإثارة التغير فى الأنساق الاجتماعية".

ويمكننا أن نطلق على هذا النموذج الأخير "نموذج العامل الواحد". غير أن النموذج البارسوتزى لم يكن الاستجابة الوحيدة لنموذج العامل الواحد، ولكن كان هناك نموذج آخر، شكل استجابة لهذه الحالة، وسوف نسمية "نموذج السببية المتعددة". وسوف نبدأ بنموذج العامل الواحد الذى أدى إلى تخلف استجابتين كان النموذج البارسونزى واحداً من هذه الاستجابات فقط.

نموذج **العامل الواحد**: يبدو أن هذا النموذج فى شكله الفج أو "نموذجه المثالى" يؤكد عليه أو ينظر إليه بوصفة يؤكد على أن عاملاً بعينه – على سبيل المثال الاقتصاد، أو السلالة، أو المناخ – يعتبر مسئولاً عن كل الظواهر الثقافية والاجتماعية الأخرى فى كل زمان ومكان. وبالطبع، لقد نظر إلى الماركسية صراحة وبالتحديد بوصفها إحدى

نظريات نموذج العامل الواحد. وبرغم أن ذلك موضع جدل، لا أرى فائدة من إثارته الآن، طالما أن معارضية فهموه على هذا النحو وقدموا استجاباتهم لتصورهم له على هذا النحو كذلك.

إذا ما هي طبيعة نموذج العامل الواحد؟ الإجابة على ذلك تؤكد أنه في إحدى الصياغات يمكن أن يقال إن هذا النموذج يفترض الفصل بين المتغيرات "المستقلة" و"التابعة". حيث يتطلب هذا النموذج من الباحث أن يفحص كثيراً من المتغيرات التابعة في علاقتها بمتغير واحد مستقل. وبعبارة أخرى فإن من مهام هذا النموذج توضيح الآثار المتنوعة التي تنتج عن متغير واحد مستقل، وأن يوضح أن التغير في أي من المتغيرات التابعة أو كلها يمكن إرجاعه إلى تغير سابق في المتغير المنفصل المستقل.

فإذا تأملنا ذلك ببساطة، فإننا سوف نجد أن نموذج العامل الواحد من الواضح أنه يعاني من بعض المآخذ المنطقية والإمبيريقية. فهو يفشل على سبيل المثال في صياغة أسلوب منظم لتحديد الأساليب التي من خلالها تؤثر المتغيرات التابعة كل في الآخر. إضافة إلى أنه يتجاهل التأثير المتبادل للمتغيرات التابعة، فرادى أو مجتمعة على المتغير المستقل. وبعبارة أخرى، فإنه يتضمن في الممارسة، التركيز على أحد المتغيرات المفضلة بوصفه متغيراً مفسراً للمتغيرات الأخرى العديدة، برغم أنه، يفشل في توضيح أن العامل المستقل يعد مسئولاً عن بعض التغيرات التي تحدث في المتغيرات التابعة وليست كلها، ومن ثم يفشل في النظر إلى باقي التغير الذي حدث في المتغيرات التابعة، ويعجز عن تقديم تفسير له، بحيث يمثل ذلك إشكالية تحتاج إلى التناول. وفي هذا الإطار يوجه الجهد الأساسي في هذا النموذج نحو "تبرير" التأكيد العام على أهمية أحد المتغيرات، وتوضيح أن تجاهله يمكن أن يؤدي إلى ضحالة التحليل. وهنا يتركز اهتمام الباحث في المتغيرات المستقلة فقط، وفي تأكيد مشروعية مكانتها في بناء النظرية.

نموذج **السببية المتعددة** : وقد كان هذا النموذج أحد ردود الفعل الأساسية المضادة لنموذج العامل الواحد. ففي مواجهته، تؤكد السببية المتعددة بصورة مقابلة على أن عوامل كثيرة هي التي أنتجت الظواهر الاجتماعية والثقافية وليست عاملاً واحد

فقط. وارتباطًا بذلك ركزت السببية المتعددة على تنوع المتغيرات التى تسهم فى تحقيق نتيجة واحدة، ونتيجة لذلك فقد سعى هذا النموذج إلى تحديد المتغيرات المستقلة العديدة التى تؤثر فى حادثة واحدة. وهو ما يعنى أن نموذج السببية المتعددة يتعامل نمطيًا مع كثير من المتغيرات المستقلة ومتغير واحد تابع فقط.

وبهذا الأسلوب، يضفى نموذج السببية المتعددة واقعية أكبر على النظرية والبحث. وهـو يعكس بصورة ملائمـة عواطـف المثقف الليبرالى الذى يسعى، بوصفة ليبراليًا، إلى تسوية الخلافات بين نظريات العامل الواحد المتنافسة والذى يشك، بوصفة مثقفًا، فى التجزىء والتبسيط المبالغ فيه، الذى تمارسه نظريات العامل الواحد. ومع ذلك تعتبر عيوب نموذج السببية المتعددة جوهرية، وهى فى الحقيقة صورة المرآة التى تعكس العيوب المرتبطة بنموذج العامل الواحد. إذ تتضمن السببية المتعددة الدراسة المتتابعة لآثـار عـدد من المتغيرات المستقلـة، بحيث يتم تناولهـا فى وقت واحـد، إما بأن نأخـذ أو لا نأخـذ فى الاعتبـار تأثيرات المتغيرات الأخرى التى ننظر إليها على أنها دائمة Constant، ومن ثم نلغى تأثيرها، وفى كل الحالات يغفل نموذج السببية المتعددة تحديد التأثير المتبادل للمتغير التابع الواحد على المتغيرات المستقلة.

وبصورة عامة يخالف نموذج السببية المتعددة مبدأ الاقتصاد فى "التحليل العلمى" حيث يميل فى الغالب إلى التفريخ الذى لا مبرر له بالنسبة للمتغيرات المستقلة. وعلى سبيل المثال نجده يفشل فى بعض الأحيان فى تقدير مدى إبراز المتغيرات المستقلة، التى أضـافها، لمسئوليتها عن قدر أكبر من التغير الذى حدث فى المتغير التابع. ويتجاهل هذا النموذج فى بعض الأحيان أيضًا إمكانية أن تكون عديد من المتغيرات المستقلة مجرد تجليات لعدد محدود من المتغيرات المشتركة الكامنة أو لعامل واحد، بحيث تشكل درجات مختلفة لشىء واحد أو لنفس الشىء.

التحليل **البارسونزى** للنسق: افترض أن هذا النموذج فى التحليل قد ظهر أيضًا، مثل السببية المتعددة من ناحية نتيجة للحوار ضد نموذج العامل الواحد. حيث يرفض نموذج بارسونز للنسق استراتيجية العامل الواحد ويرى أنه فى داخل كل مجال، يوجد متغير ما يعد بالأساس متغيرًا مستقلاً، فهو ينظر إلى كل المتغيرات بوصفها مستقلة

وتابعة فى نفس الوقت. وفى هذا الإطار فإن هذا النموذج يختلف أيضًا مع السببية المتعددة، وذلك لأن السببية المتعددة استمرت فى الاستعانة بالفصل بين المتغيرات المستقلة والتابعة، حتى ولو لم تنظر إلى أى متغير محدد على أنه هذا أو ذاك. على خلاف ذلك يدرك نموذج بارسونز للنسق الجماعات الإنسانية على أنها أنساق تتكون من أجزاء متساندة ومتبادلة التأثير، فهو ينظر إلى كل متغير بكونه "سببًا" و "نتيجة". وحسبما أشرت فعلاً فإن أحد عيوب نموذج بارسونز للنسق يتمثل فى كونه يفترض القضية المتعلقة بإمكانية أن تكون كل متغيرات النسق مؤثرة بنفس القدر فى تحديدها لحالة النسق ككل أو حالة أى من أجزائه.

ولا يعد الاختلاف بين نموذج بارسونز للنسق وبين نموذج العامل الواحد - إذا نظرنا إلى الماركسية بوصفها مثالاً لهذا الأخير - اختلافًا جذريًا، كما قد يتصور بارسونز، على الأقل فى صياغاته الخلافية التى تؤكد على الانفصال. وذلك لسببين، الأول، إنه من الواضح تمامًا أن ماركس قد فكر فى المجتمعات بوصفها أنساقًا اجتماعية تؤثر عناصرها بعضها فى بعض. وقد كان ماركس هو الذى ابتكر قبل كل شىء مفهوم "النظام الرأسمالى". فلقد اعتقد حقيقة أن "البناء الفوقى" يمكن أن يؤثر بدوره على "البناء التحتى" برغم أنه قد شعر أن الأخير هو الذى له السيطرة على "المدى البعيد". وقد وافق ماركس على نسقية "الجماعات الإنسانية" بوصفها مسلمة، حيث كان اهتمامه مركزًا على تأكيد أن عناصر معينة داخل النسق تسيطر عليه فى النهاية. وفى الحقيقة، لقد كرس ماركس نفسه فى الواقع لمسألة وزن فاعلية أجزاء النسق، غير أنه فعل ذلك فى ظل ظروف كانت إمكانيات التحليل الرياضى فى إطارها ما زالت محدودة، ولذلك نجده لم يقدم حلوله بصيغة رياضية، كذلك لم يركز على درجة التحكم أو السيطرة التى يمكن أن يمارسها أحد العوامل، أكثر من تركيز بارسونز على درجة التساند بين المتغيرات.

وهناك سبب آخر لعدم التناقض بين نماذج النسق البارسونزى والماركسى كما قد يبدو. فبينما يؤكد نموذج بارسونز للنسق على التساند المتطرف بين أجزاء النسق بدون وزن فاعلية أى عنصر أو التحديد الصورى لنطاق فاعليته، فإنه بلا شك، مثل كل الذين ينتمون إلى تراثه النظرى ابتداء من كونت وحتى دوركيم، قد عينوا مكانة خاصة للغاية

بالنسبة لأحـد المتغيرات، أعنـى العناصـر القيميـة أو المعتقـدات الأخلاقية المشتركة. ولا يختلف استخدام بارسونز الحقيقى لنموذج النسق جذريًا عن استخدام ماركس له. وباعتراف الجميع، يختلف المتغير الواقعى الذى يعين كل منهما أهمية خاصة له، وقد فعل ذلك ماركس بصراحة أكثر من بارسونز، حيث نجد أن كل منهما يعين، فى الحقيقة، أهميه خاصة "لأحد" المتغيرات الفاعلة داخل النسق الذى يتكون من عدد من المتغيرات المتبادلة التفاعل. وعلى هذا المستوى، نجد أن الاختلافات بين التيارات الماركسية والوظيفية تدور إلى حد كبير – وأن لم تكن كلية – حول موضوع جوهرى يتعلق بتفضيل متغير معين أكثر من كونه يتعلق بموضوع النموذج الصورى المفسر الذى يستخدمه كل منهما.

واستناداً إلى ذلك فإنه يمكن الوصول إلى أساس ممكن لصياغة تكامل بين التيارين وذلك عن طريق صياغة نموذج رابع، أسمية "نموذج النسق الترتيبى". حيث يلاحظ استناداً إلى هذا النموذج من الناحية المنهجية، أنه فيما يتعلق بالأجزاء المشكلة لبناء النسق، فإننا نجد أن كل العناصر ليست متساندة بنفس القدر، إذ نجد أن بعضها يمتلك درجة أكبر من الاستقلال أو التساند، بينما يمتلك البعض الآخر درجة أقل. فإذا قمنا بتشخيص هذا النموذج بوصفة "نموذج نسق ترتيبى"، فإننا لا نقصد تأكيد القدرة السببية للترتيب الاجتماعى، بل التركيز بدلاً من ذلك على التأثير السببى المتباين للمتغيرات العديدة التى تعمل مع بعضها داخل النسق. إذ يسلم هذا النموذج بأن التغيرات التى تشكل نسقًا يمكن ترتيبها بالنظر إلى تأثيرها المتباين.

ويشترك نموذج النسق الترتيبى مع كل من نموذج النسق البارسونز والماركسية فى الاهتمام بالنظر إلى أى نمط اجتماعى – ثقافى بوصفه عنصراً فى نسق. ومع ذلك ، فعلى خلاف هذه الأنساق الأخرى، يسعى نموذج النسق الترتيبى من ناحية لقياس مدى تضمن هذا النمط فى نسق بعينة، ومن ناحية أخرى قياس مدى كونه الأخير يشكل نسقًا. وعلى هذا النحو يهدف نموذج النسق الترتيبى، على خلاف نموذج النسق البارسونزى إلى تحديد مدى مسئولية المكونات العديدة للنسق عن خصائصه، إلى جانب أنه يسعى أيضًا لوزن تأثيراتها المتنوعة. وعلى خلاف النموذج الماركسى، يصر نموذج النسق الترتيبى على ترك الباب مفتوحًا أمام إمكانية أن يحدد خصائص النسق

أكثر من عامل واحد، إضافة إلى أنه يصر على إمكانية بحث هذه العوامل الأخرى، وقياس تأثيرها النسبى: حيث يحقق نموذج النسق الترتيبى ذلك بدون افتراض أن العوامل الجديدة المؤثرة سوف تكون متساوية من حيث التأثير ، وأيضًا بدون تجاهل مسألة اختلاف درجة تأثيرها كما يفعل النموذج البارسونزى.

مشكلات التوازن

يعد تركيز تالكوت بارسونز على التوازن، وعلى الظروف التى يتحقق فى إطارها، مسألة أساسية بالنسبة لتحليل النسق الاجتماعى. فما يجعل الأنا والآخر يشكلان نسقًا من وجة نظر بارسونز ليس كون سلوكياتهما متساندة ومتبادلة التأثير، ولكن كونها تحتوى على بعض الأنماط التى تميل إلى الاستمرار والبقاء. غير أن ذلك لا يعنى ببساطة إمكانية التنبؤ بوجود هذه الإطرادات والملامح الخاصة بسلوك كل منهما نحو الآخر، لأن هذه الإطرادات قد تتعلق بالصراع والتغير. وفى هذا الإطار يركز بارسونز على الأسلوب الذى يمكن أن تحتمى به هذه الإطرادات من الصراع والتغير، وحتى إذا تعرضت لاحتمالية الصراع والتغير، فإنها تفعل ذلك داخل نطاق دائرة متكررة. إذ يهتم بارسونز فى تركيزه على توازن النسق الاجتماعى بالأسلوب الذى تستقر من خلاله أنماط التفاعل ولا تتغير، أو على الأسلوب الذى تسعى من خلاله أنماط أخرى، حينما تقع بعض التغيرات، إلى تغيير موجاتها الأولى، أو تعود بالموقف إلى ما كان عليه سابقًا. لقد كان بارسونز مهتمًا بالأسلوب الذى تتزود بواسطة الأنساق الاجتماعية بعناصر الحفاظ على البقاء الذاتى، وكذلك بالخصائص الداخلية للنسق، تلك التى تساعد على الاستقرار. بإيجاز نجده قد اهتم بالتأكيد على أسلوب محافظة النسق على ذاته. إذ لا توجد بالنسق من وجهه نظره توترات أساسية، بل تناقضات موقفية فقط، أو عوامل "مقلقة" ذات أهمية ثانوية.

ومن خلال وجهة نظر بارسونز، يعتقد أن النسق الاجتماعى، بصورة أكثر واقعية، سوف يبقى فى حالة من التوازن بقدر توافق الأنا والآخر مع توقعاتهما المتبادلة. حيث يبدو أن توازن النسق فى الواقع يعتمد إلى حد كبير على السلوك المتوافق لأعضاء

الجماعة. فطالما أن الأنا يفعل ما يتوقعه الآخر، فإن الآخر سوف يكون راضيًا بذلك، وسوف يتصرف بدوره بطريقة ترضى الأنا. أعنى على توافق مع توقعات الأنا، ولذلك فحينما يتصرف الإنسان على أساس من التوافق مع توقعات الآخر، فإنه يتوقع استجابة من الآخر، تقوده إلى الاستمرار فى سلوكه بدون أى تغيير.

ويبرز هذا النموذج عددًا من الافتراضات الإمبيريقية الضمنية. فهو من ناحية يفترض أن كل فعل فى سلسلة الأفعال المتوافقة سوف يؤدى فى الغالب إما إلى نفس درجة التقدير والإشباع والرضا أو ما يزيد، ولذلك فسوف يكافأ المتوافق حتى يستمر الفاعل فى ذلك. ويبدو أن هذا الافتراض متضمنًا فى تصور بارسونز لأسلوب الحفاظ على بقاء توازن النسق الاجتماعى، حيث إنه من الصعب من ناحية أخرى، أن نفهم سبب تأكيده على "أن تكامل توقعات الدور لا تصبح مشكلة بمجرد قيامها.. ولا نحتاج لأى ميكاينزمات خاصة لتفسير الحفاظ على بقاء توجه التفاعل المتكامل"(٩). بعبارة أخرى، فإنه بمجرد دوران الدائرة، فإن التوافق المتبادل يستمر إلى ما لانهاية. وفى حدود علمى، لا يوجد دليل الآن يؤكد ما يتضمنه ذلك، أعنى، أن الاستجابات التى تكافئ سلسلة من الأفعال المتوافقة سوف تبقى كما هى أم أنها سوف تزيد، حيث تقود الملاحظات الانطباعية والاعتبارات النظرية الباحث- على العكس - إلى الشك العميق فى ذلك.

تناقص المنفعة الحدية للتوافق (١٠)

وهنا كما حدث فى مناقشتنا السابقة لتساند النسق، فإن هذا الموضوع يمكن إدراكه بصورة أفضل لكونه يتضمن بعض التساؤلات المتعلقة بالدرجة: منها أن التصرفات التكيفية للأنا يكون لها عادة بعض الآثار بالنسبة لتوقعات الآخر، وإن هذه التوقعات يمكن تعديلها عادة بواسطة الفعل السابق "للأنا"، ولكن بأى أسلوب يتم هذا التعديل، وإلى أى درجة؟. من جانبى فإنى أفترض أنه كلما استمرت سلسلة أفعال الأنا التكيفية بلا انقطاع، فإنه من المحتمل بدرجة أكبر أن ينظر الآخر لأفعال الأنا الأخيرة على أنها مضمونة، ومن ثم فإنه من المحتمل أن يهتم بها بدرجة أقل.

وذلك بدوره قد يولد لدى الأنا اتجاهات نحو تخفيض أو زيادة مدى تكيفه مع توقعات الآخر. فإذا خفض الأنا من تكيفه، فإن ذلك بدوره قد يدفع الآخر بدرجة أكثر لتخفيض تكيفه مع توقعات الأنا، وبذلك تتولد دائرة مفرغة تتشكل من التكيف والإشباع المتبادل والمتناقص، ومن ثم التوتر المتزايد. وبرغم ذلك، فإنه يمكن تصور أن يحاول الأنا الحفاظ على مستوى الإشباع السابق الذى حصل عليه من الآخر عن طريق زيادة توافقه مع توقعات الآخر، وذلك فى محاولة لمنع مكافآت الآخر من التناقص. ذلك سوف يعنى خضوع سلوك الأنا المتكيف لنوع من التضخم المتصاعد(*). الذى تحصل فى إطاره وحدات التكيف الأخيرة على قيمة أقل من قيمة الوحدات الأولى. ولكن، إلى متى يستطيع الأنا الاستمرار فى زيادة تكيفه فى ظل هذه الظروف؟ حيث يفرض القدر الكلى لطاقات الأنا والزمن والموارد بعض هذه القيود. وفى هذا الإطار لا يستطيع الأنا زيادة تكيفه بلا حدود من أجل تأمين المستوى السابق لإشباعاته. وفضلاً عن ذلك، فسوف تتزايد تكاليف الأنا - للحفاظ على هذا التكيف بالنسبة لما يحصل عليه، ومن ثم تصبح الاستثمارات البديلة للوقت والموارد أكثر جاذبية، أو مجزية بصورة متزايدة. وبإيجاز. تتناقص فى ظل هذه الظروف احتمالية استمرار هذا النمط من السلوك. أو حتى بقاء العلاقة المتبادلة بين الأنا والآخر ذاتها (١١) .

ومن المحتمل بالطبع ، أنه مع استمرار تناقص مكافآت الآخر للأنا، وتخفيض الأنا لتكيفه مع توقعات الآخر أو إيقافه، أن يتوقف الآخر عن النظر إلى تكيف الأنا على أنه "مسلم به "ومن ثم سوف يزيد المكافآت التى يمنحها للأنا مقابل تكيفه. غير أنه يبدو من الواضح، على آية حال، أنه لا يمكن افتراض أن تنتج أفعال التكيف المتماثلة

(*) نقصد بالتضخم المتصاعد أن الوحدة التى يقدمها ألأنا فى تبادله أو تفاعله مع الآخر تتناقص قيمتها بالنسبة للآخر، ومن ثم يتناقص المقابل الذى يدفعه الآخر فى مقابل هذه الوحدة، الأمر الذى يدفع الأنا لكى يحصل على لقاء من مستوى ملائم إلى تقديم وحدات أكثر، أى مستوى أعلى من التكيف، الذى قد لا يحتاجه الآخر بهذا القدر المتزايد، ومن ثم ينخفض المقابل الحدى لوحدة التكيف المقدم من قبل الأنا، الأمر الذى يدفع الأنا إلى تقديم وحدات تكيف أعلى، وبدوره يدفع ذلك الآخر إلى تخفيض ما يقدمة لقاء وحدة التكيف، وهنا نجد أن التكيف كسلعة يقدمها الأنا للآخر تنخفض قيمتها فى مقابل ما يقدم الآخر، الأمر الذى يدفع الأنا لتقديم قدر هائل من سلعة التكيف ليحقق إشباع حاجاته من التفاعل، وهو ما يعنى أن هذه السلعة تعانى من التضخم. "المترجم"

– كما يعتقد بارسونز – زيادات متماثلة فى توازن الجماعة. فسوف يؤدى التكيف المستمر وغير المتغير، عند نقطة معينة، إلى فرض التوتر على النسق الاجتماعى، ومن ثم يؤدى إلى اللامبالاة، أو التوترات أو الصراع. وبقدر ما يؤدى ذلك إلى فشل الأنا فى التوافق مع توقعات الآخر، أو تخفيض توافقه مع هذه التوقعات، فإن ذلك قد يؤثر على عملية التوازن بكاملها، غير أن ذلك يبتعد بعداً واسعًا عن التصور الأصلى، الذى يؤكد على اعتماد توازن النسق أساسًا على التوافق مع التوقعات.

وبذلك يقود افتراض بارسونز إلى نتيجة أن توازن النسق يتطلب قدراً من عدم التوافق مع التوقعات. وفضلاً عن ذلك، فحتى من وجهة نظر بارسونز، فإن النسق يبدو وكأنه يحتوى فى الحقيقة على "جذور فنائه"، حيث يؤدى التوافق المستمر، عند نقطة معينة إلى عدم توازن النسق. وحيث يدمر النسق ذاته. وهو ما يعنى أن بارسونز قد فشل فى إدراك أن اعتبارات المنفعة الحدية تنطبق على الاشباعات التى تنتج عن الأفعال المتكيفة. وذلك يعنى بإيجاز، أن التوافق له بعده الاقتصادى، ومن ثم فإن "ثمنه" أو العائد منه يخضع لاعتبارات كمية العرض والطلب. ويميل التكيف عادة إلى إغراق السوق(*). ومن ثم فإنه يولد عدم التكيف. وبذلك فقد يضر التكيف باستقرار النسق الاجتماعى، بينما قد يؤدى الرفض وعدم التوافق إلى استعادته وتجديده.

الإكراه وثمن التكيف

هناك اعتبارات أخرى، غير القدر الكبير أو المتزايد للأفعال المتكيفة، يمكن أن تؤكد بالمثل على توقع التكيف. ومن ثم تستطيع بالمثل أن تقلل – "التقدير" أو "التكيف المضاد"– العائد من التكيف. ومن أهم هذه الاعتبارات درجة تقدير الآخر لأفعال الأنا

(*) يقصد هنا أنه إذا اعتبرنا التكيف سلعة، فإن زيادة التكيف من قبل البشر بتطرف يعنى انخفاض قيمتة بسبب توفره فى سوق التفاعل الاجتماعى . "المترجم"

المتكيفة بوصفها مفروضة عليه: "أعنى أنه مجبر على فعل ذلك". إذ إنه كلما شعر الآخر بذلك بدرجة أكثر، انخفض تقديره لهذه الأفعال، ومن ثم الاستجابة لها، وعلى العكس، فكلما أدرك الآخر بدرجة أكثر أن تكيف الأنا "طوعيًا" وناتج" عن إرادته الحرة" كلما كان ميله أكبر لمكافأته.

وهناك نوعان من الظروف التى قد يشعر الآخر فى ظلها أن تكيف الأنا قسرى وليس طواعية. فقد يشعر الآخر فى ظل النوع الأول أن تكيف الأنا مفروض موقفيًا، وأنه "ليس أمامه اختيار" وأن تكيفه غير ملائم للحصول على ما يريد، أو أن عليه أن يخفض تكلفته، بينما قد يشعر الآخر فى ظل النوع الثانى من الظروف أن تكيف الأنا مفروض أخلاقيًا، وأنه ليس هناك اختيار أمام الأنا إلا أن يتكيف، وذلك لأن عدم التكيف قد يصبح موضع إدانة أخلاقية.

ولكى ندرك بعض المتضمنات الأشمل لذلك، فإننا ينبغى أن نرجع إلى بعض العناصر الأساسية فى تصور تالكوت بارسونز لنسق الأنا والآخر، وتفسيره لتوازنه. فمن وجهة نظر بارسونز فإنه من المحتمل بدرجة أكثر أن يتكيف الأنا والآخر كل مع توقعات الآخر حينما يشتركان فى منظومة أخلاقية مشتركة. حيث يعنى ذلك أن كلاً منهما قد طور توقعات ينظر الآخر إليها على أنها مشروعة وتستحق التكيف معها. وقد توقع تالكوت بارسونز أن تعمل القواعد الأخلاقية المشتركة على تأكيد استقرار العلاقات المتبادلة بينهما، ومن ثم نجده يركز على الأساليب التى يمكن أن تحقق ذلك. فهو يفترض أنه كلما تأكدت شرعية التوقع بدرجة أكثر، ومن ثم أقرته القواعد الأخلاقية المشتركة للأنا والأخر، كلما ارتفعت احتمالية التوقع معه، وعلى ذلك فهو ينظر إلى القواعد الأخلاقية على أنها تساعد على استقرار وتوازن النسق. ومع ذلك، فإن وجهة النظر هذه تتجاهل أنه بينما تزيد القواعد الأخلاقية المشتركة من استعداد الأنا للتكيف مع توقعات الآخر، إلى المدى الذى يدرك فى إطاره الآخر – برغم ذلك – إن تكيف الأنا مفروض عليه بواسطة هذه القواعد الأخلاقية، فإننا نجد أن هذا الآخر سوف يميل إلى مكافأة هذا التكيف بدرجة أقل من مكافأته "لأنا" آخر، يدركه – أى التكيف – باعتباره ليس مفروضًا أخلاقيًا، ولكنه يقدمه طواعية.

وبعبارة أخرى، فبرغم أن القواعد الأخلاقية قد تزيد من دافعية الأنا للتكيف مع توقعات الآخر. إلا أنها، برغم ذلك، قد تخفض المكافأة أو المقابل الذى سوف يعطيه الآخر للأنا مقابل هذا التكيف. وسوف يكون ذلك أكثر وضوحًا كلما كانت هناك ثقة أكثر فى تكيف الأنا من خلال موافقته على هذه القواعد الأخلاقية. وعلى هذا النحو يبدو أن القواعد الأخلاقية المشتركة تزيد من احتمالية مكافأة التكيف، وإن ساعدت على تخفيض قيمة المكافأة المقدمة لقاء هذا التكيف الذى قدمه الأنا.

لقد فشل بارسونز عمومًا فى توضيح نسق التوترات الذى تبقى عليه القواعد الأخلاقية، وتعبر عنه. وقد نتج ذلك جزئيًا من حقيقة أنه لم يقدم تحليلاً شاملاً للظروف التى تطورت فيها مجموعات القواعد الأخلاقية أو الوظائف، التى تؤديها بدلاً من مجرد تقرير أنها تعمل على تناغم الأنا والآخر من خلال تأسيس تكامل التفاعل الاجتماعى. لكن ما هو سبب ضرورة أية قواعد أخلاقية - باستثناء أن يرغب أحد الأطراف فى شىء من طرف آخر - يرى أنه غير راغب فى تقديمه له؟ فإذا بدا أى طرف غير قادر على الإذعان، فإن الاستجابة سوف تتضمن ببساطة جهدًا لتعليمه أن يفعل ذلك، إما من خلال زيادة مهاراته أو معرفته. غير أن ذلك قد لا يتضمن النظر إلى الإنجاز المرغوب فيه بوصفه ملزمًا أخلاقيًا.

وحسبما أشرت، فقد يحصل التكيف الذى يقوم به الأنا على مكافآت محدودة، إذا أدرك الآخر أن سلوك الأنا مفروض عليه بواسطة المعايير الأخلاقية. وفى نفس الوقت، فإذا كان الآخر مرتبطًا أيضًا بنفس المعايير الأخلاقية، فإنها سوف تفرض عليه أن يستجيب بصورة ملائمة، وأن يقدم مكافأة ما لتكيف الأنا. غير أن الآخر يعانى من توتر أيضًا بين دوافع متناقضة. بذلك لا يكون من المتوقع فقط تكيف الأنا مع المعايير الأخلاقية بدرجة عالية، ولكن استجابة الآخر أيضًا. غير أن تكيف كل منهما مع المعايير الأخلاقية يكون تكيفًا غير مستقر، لأن تكيف كل منهما يستند إلى صراع بين القوى الداخلية، ومن ثم فالتكيف يكون عادة غير مستقر وبصورة مضاعفة، وذلك لأن الحفاظ على بقائه يعتمد على صراع القوى داخل كل منهما، وأيضًا على المكافآت الخارجية

التى يقدمها كل للآخر بواسطة تكيفه غير المستقر. وعلى هذا النحو يصبح التكيف وتوازن النسق مسألة غير مؤكدة، وضعيفة وغير مستقرة فى الأحوال العادية بدرجة أكثر مما يعتقد تالكوت بارسونز.

ويتماسك نسق التفاعل الاجتماعى فى الواقع فى جانب منه بواسطة هذا الشك الموتر. فمن ناحية نجد أن الأنا موجه لأن يكون واعيًا وحساسًا نحو توقعات الآخر وسلوكه. وذلك لأن الأنا غير متأكد من الأسلوب الذى ينبغى أن يسلكه، ولأنه بالتحديد أبعد ما يكون عن الخضوع الكامل للمعايير الأخلاقية التى استوعبها بداخله، فإنه قد لا يعطى اهتمامًا كافيًا لمتضنات سلوكه نحو الآخر، ولكنه سوف يتصرف وفقًا لما تمليه المعايير، وإذا لم يعط الأنا اهتماماً للآخر بل لإيمانه ومعتقداته الخاصة، فإن الانهيار قد يتحقق حينئذ، حيث لا يستطيع أى نسق اجتماعى أن يستمر طويلاً لمجرد أنه يضم بشرًا ذوى التزام أخلاقى كامل، إلى الدرجة التى لا يهتمون فى إطاره باستجابات الآخرين وحاجاتهم. وبإيجاز فإننا نجد أن الاستيعاب الناقص وليس الكامل للمعايير الأخلاقية، والتكيف غير المستقر معها هو البعد الذى يعتمد عليه فى بقاء الأنساق الاجتماعية. وأيًا كان قدر تماسك النسق، فإنه متماسك بواسطة توتراته وليس على الرغم منها.

ويحافظ النسق على توازنه، أى كانت درجته، ليس بسبب أن إشباعات الأنا تتحقق نتيجة لاستجابات الآخر، والعكس صحيح، وليس لأن كلاً منهما يتجه ببساطة نحو التكيف مع توقعات الآخر لتأمين إشباع حاجاته، حيث أدرك بارسونز هذه الأبعاد وأكد عليها. غير أنه لم يدرك أن تماسك النسق مع بعضة لا يعتمد فقط على التساند المتبادل، ولكن أيضًا على عدم الثقة الكاملة فى الإشباع الذى من الممكن أن يحصل عليه كل منهما من الآخر أو يقدمه إليه. فذلك يعتمد بدوره على مقاومة كل منهما للتكيف مع القواعد الأخلاقية المشتركة. لقد كان بارسونز يفشل دائمًا فى إدراك أن توازن النسق يعتمد، على الأقل جزئيًا، على عدم رغبة البشر فيه فى التكيف مع القواعد الأخلاقية، ومن ثم على ميولهم نحو عدم التكيف.

ندرة الإشباعات ووفرتها

كما اتضح لنا، يؤكد تالكوت بارسونز على أن استقرار النسق الاجتماعى يتحقق إلى حد كبير نتيجة لتكيف شاغلى الأدوار كل مع توقعات الآخر. بافتراض أنه كلما تزايد البشر الذين يدفعون ديونهم الاجتماعية(*). كلما كان النسق الاجتماعى أكثر استقرارًا. غير أن ذلك يتجاهل أن ما يؤثر على استقرار النسق الاجتماعى هو وجود ديون اجتماعية غير مدفوعة "بوصفها التزامات قائمة ومسلم بها" ، وليس دفع الديون الاجتماعية فقط. فمن غير الملائم بالنسبة للمدينين أن يقطعوا علاقاتهم مع هؤلاء الذين ما زالوا يسلمون بالتزاماتهم نحوهم. ومن غير الملائم بالنسبة للمدينين كذلك أن يفعلوا ذلك، لأن المدينين قد لا يسمحوا لهم ثانية برفع فاتورة الدين، وإذا كان هذا الاستنتاج صحيحًا. فإن علينا حينئذ أن لا نركز فقط على الآليات التى تفرض على البشر أن يدفعوا ديونهم، كما يفعل بارسونز، ولكن علينا بالمثل أن نبحث عن الآليات الاجتماعية التى تدفع البشر إلى أن يظلوا مدينين اجتماعيًا كل نحو الآخر، وتلك التى تعوق سدادهم الكامل للدين، وتلك التى تخفى أو تميع التوازن الدقيق لتبادلاتهم مع بعضهم بعضًا.

فإذا تحولنا إلى جانب آخر، نجد أن بارسونز يسلم بأن استقرار النسق الاجتماعى يتطلب وجود قدر من "الإشباع المتبادل" بين أعضاء النسق. بعبارة أخرى نجده يسلم بأن استقرار النسق يعتمد فى جانب منه على تبادل الإشباعات، إذ تعتمد تلك الإشباعات التى يقدمها أحد الأطراف على تلك الإشباعات التى يقدمها الطرف الآخر. ومع ذلك، تظل هذه النظرة نظرة تجزيئية مازالت متضمناتها لم تكتشف بصورة كاملة فى إسهامات بارسونز. وهنا نجد من الضرورى مرة أخرى إثارة بعض القضايا

(*) يقصد بالديون الاجتماعية الالتزامات التى يلتزم بأدائها الأفراد أعضاء النسق، إما تجاه النسق ذاته أو تجاه الآخرين الذين يشاركونهم فى التفاعل الاجتماعى، وهى تعد ديونًا لأن النسق فى مقابلها قام بتنشئتهم وإشباع حاجاتهم الاجتماعية، حتى يؤدوا أدوارًا اجتماعية بمضامين معينة لصالح النسق. فهم مدينون له بتقديم هذه المضامين، سواء للنسق مباشرة من خلال أدوارهم أو للآخر بوصفه جزءًا من النسق، بغير أداء هذه الديون يهتز استقرار النسق . "المترجم"

المتعلقة بدرجة وكمية الإشباع. وفى هذه الحالة نقصد بذلك كمية الإشباع التى يوفرها النسق لأعضائه وكمية التبادل القائمة، حيث نجد احتمالية وجود اختلاف فى أى منهما.

فإذا تناولنا فى البداية مسألة كمية الإشباع: نلاحظ أن الأنا والآخر عند بارسونز لا يبدو أنهما يعيشان فى عالم تحكمه الندرة، إذ لا يبدو أن للندرة تأثير على سلوكهما أو علاقاتهما. وعلى نحو نموذجى يقدر بارسونز استقرار النسق الاجتماعى بالنظر إلى العلاقة المتبادلة بين التوقعات الأخلاقية للبشر وتكيف الآخرين معهم، أعنى بالنظر إلى التناظر بين إنجازات البشر وبين منظومتهم الأخلاقية. وفى هذا الإطار يفترض بارسونز أن البشر سوف يتعلموا الحصول على إشباعاتهم من خلال هذا التكيف، ولأن قدرتهم على تحقيق الإشباع تتميز بدرجة عالية من المرونة، فإنهم بذلك سوف يتعلموا قبول كميات وأنواع مختلفة من الإشباعات. وبذلك تصبح التنوعات فى مستوى الإشباع ليست مشكلة بالنسبة لتالكوت بارسونز، وأن ما فعله ضمنيًا يتمثل فى أنه عد مستوى الإشباع عاملاً ثابتا(*). وذلك لأنه كان يرغب فى التأكيد على قضية أخرى، وهى القضية المتعلقة بأهمية التكيف مع المنظومة الأخلاقية المشتركة. ومن ثم نجد أن موضع التوتر المحورى فى النسق الاجتماعى عند بارسونز يتمثل فى الانحراف – افتقاد التكيف مع المعايير الأخلاقية– وليس فى عدم الحصول على الإشباع. وعلى النقيض فقد يتضمن التركيز الكامل على متضمنات الإشباع بالنسبة لاستقرار النسق الاجتماعى، اهتمامًا بدرجة أو مستوى الإشباع، أى بالحرمان والحرمان النسبى.

وبدون شك، فقد كان بارسونز على حق فى تأكيد أن الاختلافات فى درجة التكيف الأخلاقى مع النسق، لها تأثيرها على استقراره. وعلاوة على أن ذلك لا يذكر شيئًا أكثر من التأكيد على أن التكيف الأخلاقى له إسهامه الذى يمكن أن يتحقق بواسطة الإشباع

(*) فى تحليل العوامل المفسرة لأى ظاهرة، قد يميل الباحث إلى عد بعض العوامل عوامل دائمة Can-stants لأن تأثيرها ثابت، حتى يتفرغ لفهم العوامل الأخرى المشاركة فى الظاهرة موضع الدراسة، وذلك حتى يستطيع تحديد الوزن النسبى الذى يلعبه أى عامل من العوامل الأخرى المشاركة من حيث تأثيره فى الظاهرة موضع الدراسة. "المترجم"

الكامل، أى بواسطة الإشباع منفصلاً عن الأخلاق. وفى هذا الإطار يميل بارسونز إلى قصر الإشباعات على تلك الإشباعات الناتجة عن التكيف، وإلى التأكيد على أن التكيف يحقق الإشباع فى العادة. فهو مثل أفلاطون يفضل الاعتقاد بأن الإنسان الخير هو الإنسان السعيد. وإذا كان من السهل أن نفهم لماذا يقول الفيلسوف الأخلاقى بذلك، فإنه من الصعب أن نفهم أن يقول بذلك أى شخص يحاول وصف هذا العالم.

ولحسن حظ البشر، فإنهم يجدون الإشباع فى الغالب فى الأمور غير الأخلاقية، وفى الغالب التام كذلك نجدهم يحصلون على الإشباع من الأمور التى توصف صراحة بأنها لا أخلاقية. ومع ذلك يؤكد بارسونز بصورة مبدئية على الالتقاء – ويمكن أن نقول على الالتقاء السعيد – بين الأخلاق والإشباع: "حيث يعد الفاعل العادى، بدرجة ما، شخصية متكاملة" .. لأننا نجد أن الأشياء التى يقدرها بصفتها أخلاقية هى ذاتها الأشياء التى "يريدها" مصدراً لتحقيق اللذة، أو موضوعات للارتباط الوجدانى [١٢]. ولا يعد هذا الارتباط المزعوم بين الرغبات والقيم الأخلاقية أقل ترويعاً فى ضوء التراث المتراكم لعلم النفس الإكلينيكى، ناهيك عن ملاحظة الحياة اليومية، ويبدو أن سومرست موم، على نقيض بارسونز، كان أكثر واقعية بصورة صارمة: حيث لا يعرف الإنسان السعيد عند بارسونز شيئاً عن العبودية الإنسانية.

ومن خلال كل ذلك، يحاول بارسونز مرة أخرى أن يجعل من العالم كلاً. وهو يفعل ذلك إما من خلال الخيال التصورى الذى يلغى التناقضات والصراعات، أو عن طريق انتقاص أهميتها وإن سلم بوجودها بطريقة صورية فارغة تقلل من واقعيتها. وبصورة مميزة، نجد أن بارسونز قد أضاف إلى الاقتباس السابق التوصيف الروتينى الذى يذهب إلى القول "بأنه من المؤكد وجود صراعات حادة فى هذا الإطار، غير أنه ينبغى النظر إليها أساساً، على أنها أمثلة منحرفة، عن النموذج المتكامل"[١٣].

وفى تأكيد بارسونز على التطابق بين ما يريده البشر وما يقدرونه، نجده قد فشل فى إدراك الإشباع الكامل بوصفه معياراً كاملاً ومستقلاً يمكن أن يوجه الفعل الإنسانى، والذى لا يتميز فقط عن الادعاءات الأخلاقية، ولكنه يختلف معها كما هو معروف فى الغالب. فمن ناحية يوجد معيار كفاية الإشباع، الذى نقيم بواسطته البشر

والأشياء استناداً إلى المتعة التى يقدمونها لنا، ومن ناحية أخرى يوجد معيار الملائمة الأخلاقية - الذى يعد أحد مصادر الإشباع وإن لم يشملها كلها - الذى نقيم بواسطته مدى تكيف البشر والأشياء مع تصوراتنا لما ينبغى أن يكون، ومن ثم، فهناك بعض الأشياء التى ننجزها لأننا نعدها ملزمة أخلاقيًا مع أنها - برغم ذلك - غير مشبعة، كأن نزور، على سبيل المثال، قريبًا نكرهه، بينما بعض الأشياء الأخرى التى ننجزها لأنها تشبعنا برغم أنها غير ملائمة أخلاقيًا. وسوف تدهش خيالنا قائمة الأمثلة التى يمكن أن نضربها لذلك.

ويعد هذا التمييز هامًا لأسباب كثيرة، ليس أقلها أن البشر سوف يشتكون صراحة من انتهاك معاييرهم الأخلاقية ويطالبون بالإنصاف العام، بينما هم يبحثون سراً وبإصرار عن علاج ما يضر الإشباعات التى لا تنتهك المعايير الأخلاقية. وفى الحالة الأخيرة تزداد المشكلات الناتجة عن ذلك تحت السطح، وتتخذ جهود العلاج - لفترة ما وبأى طريقة - شكل حرب العصابات بدلاً من الحرب الصريحة. غير أن الاستجابة لعدم الإشباع تصبح واقعية ومتلائمة منطقيًا - وأن اختلفت فى الشكل - مع الاستجابه لانتهاك القواعد الأخلاقية.

ومن ثم يمكننا افتراض وجود نسقين اجتماعيين متماثلين فى كل شىء، ولكنهما يختلفان فى كمية الإشباع التى يقدمها كل نسق لأعضائه - بالنظر إلى تكاليف مشاركتهم من ناحية، ومن ناحية أخرى بالنظر إلى حاجاتهم - إضافة إلى أنهما قد يختلفان" أيضًا فى مستوى استقرار كل منهما. وبإيجاز فإن الأنساق الاجتماعية التى توفر لأعضائها إشباعات أكثر، سوف تصبح أكثر استقراراً. ومرة أخرى لنفترض أن لدينا نسقين اجتماعيين، رفعنا فى أحدهما كمية الإشباعات التى يمكن أن يقدمها النسق لأعضائة بينما خفضنا هذه الكمية فى النسق الآخر، فإنه من غير المحتمل تمامًا أن يظل استقرار هذين النسقين متماثلاً أو أنهما قد يتغيران فى نفس الاتجاه.

ويبدو أن بارسونز يفترض أن الندرة أو مستوى الإشباعات سوف لا تؤثر على استقرار النسق، طالما أن الأنا والآخر يتشركان فى نفس القواعد الأخلاقية المشتركة. وذلك بافتراض، أن القواعد الأخلاقية المشتركة سوف تقود إلى التكامل بين الحقوق

والالتزامات: حيث لن يرغب الأنا فى إشباعات أكثر مما يريد الآخر تقديمها له. غير أن الاشباعات التى يرغب الآخر فى تقديمها للأنا لا تعتمد فقط على تصور الآخر لواجباته، ولكنها ستعتمد أيضًا على تكاليف الوفاء بها، حيث تؤثر هذه التكاليف على الإشباع الذى يقدمه الآخر، كما تعتمد أيضًا على الوفرة المتيسرة له. حيث يعد تكيف أى من الأطراف مع التزاماته وظيفة لمستوى - من حيث الندرة أو الوفرة - إشباعاته وتكلفة الوفاء بها.

التبادل والتكامل والاستغلال

فإذا عالجنا القضية كميًا، فإنه سوف يتضح لنا أن "تبادل الإشباع" ليس أمرًا موجودًا أو غائبًا فقط. وهو ليس موضوعًا" كائنًا أو غير كائن كلية". إذ يمكن أن تكون المنافع المتبادلة، فى أحد المواقف المتطرفة متماثلة أو متساوية. بينما على الطرف المنطقى الآخر غير ذلك، فقد لا يعطى أحد الأطراف الطرف الآخر شيئًا مقابل المنافع التى حصل عليها منه. وتعد كل من هذه المواقف المتطرفة حالة نادرة فى مجال العلاقات الاجتماعية وفى الحالات التى تتوسط بين ذلك، حيث يعطى فيها أحد الأطراف شيئًا ما أكثر أو أقل مما حصل عليه، حيث تمثل إلى حد كبير التبادلات الأكثر شيوعًا من أى من الحالات المتطرفة.

وفى هذا الإطار لا يصبح مجرد التبادل، بل تصبح درجة التبادل هى الأكثر حيوية لكونها تؤثر على توازن النسق الاجتماعى. وفى حين أننا لا نحتاج إلى افتراض أن المساواة فى الاشباعات المتبادلة يعد ضروريًا بالنسبة لتوازن النسق الاجتماعى، فإنه من الواضح علاوة على ذلك، أنه كلما أصبح التبادل من جانب واحد هو التبادل السائد بدرجة أكثر، فإن العلاقات الاجتماعية بين الأطراف تصبح أقل استقرارًا. ونتيجة لذلك يتطلب فهم عدم توازن النسق الاجتماعى أن نعطى انتباهًا خاصًا لعلاقات "الاستغلال"، وهى العلاقات الذى يقدم فيها أحد الأطراف عطاءً أكثر أو أقل مما يحصل عليه.

وبرغم أن علاقات الاستغلال تضر بتوازن النسق إلا أنه لا يمكن افتراض عدم حدوثها. وبدلاً من ذلك فإننا نحتاج إلى استكشاف الظروف التى تقع علاقات الاستغلال فى ظلها. وفى تحليل بارسونز لعلاقة الطبيب بالمريض، نجده قد سلم ضمنيًا بأهمية الاستغلال من خلال ملاحظته لاستغلال المريض، غير أنه كان يميل إلى إدراك ذلك بوصفه حالة خاصة. بينما تتمثل القضية الهامة فى ضرورة أن ندرك الاستغلال الطبى (استغلال المريض) على أنه حالة خاصة من فئة أشمل من الظواهر الاجتماعية ذات الأهمية المحورية بالنسبة للنظرية، بدلاً من أن يمنحها تناولاً موقفيًا فى بعض السياقات الإمبيريقية.

ويتصل فشل بارسونز المطرد فى تحليل أنماط الاستغلال، وحتى فى إدراك أهميته العامة، فى جانب منه بفشله فى استكشاف التنوع الممكن فى درجة تبادل الإشباع. ويتمثل سببًا آخر لفشله فى تركيز معظم تحليل بارسونز لتوازن النسق الاجتماعى على تكامل التوقعات، برغم أنه يميل فى الحقيقة إلى الخلط بين التكامل والتبادل. حيث يستخدم بارسونز هذه المصطلحات أحيانًا كما لو كانت مترادفة، ومن ثم فقد ركز القدر الكبير من تحليلاته على التكامل، بينما أغفل التحليل المنظم للتبادل.

وللتكامل الآن معنيان أساسيان: فهو يعنى أولاً أن ما يحدده الأنا بوصفه حقًا يحدده الآخر بوصفه إلتزامًا، والثانى أن ما يحدده الآخر بوصفه واجبًا ينظر الأنا إليه على أنه حق. ومع ذلك، فمن الممكن، على المستوى الإمبيريقى، بالنسبة لأى طرف أن ينظر إلى نفسه على أساس أن له حقًا أو عليه واجبًا، بينما لا يحدد الطرف الآخر موقفه بأسلوب يتكامل فيه مع الآخر، بحيث يتضمن حقًا أو واجبًا متكاملاً. ويلاحظ بارسونز قائلاً، غير أن اشتراك كلا الطرفين فى مجموعة القيم الأخلاقية هو الذى يحقق هذا التكامل. بذلك يعنى التكامل فى أى حالة إمبيريقية أن ما هو حق بالنسبة للأنا يشعر به الآخر فى الحقيقة بوصفة واجبًا.

ومع ذلك يتضمن التبادل، حالة كونه متميزًا عن التكامل، أن يحصل كل طرف على شىء من الآخر مقابل شىء أعطاه له. وذلك يعنى، إذا تحدثنا بلغة الحقوق والالتزامات، أن التبادل لا يتضمن اعتبار حقوق أحد الأطراف التزامات للآخر، بل بدلاً من ذلك،

أن كل طرف له حقوق وعليه التزامات، الأمر الذى يزيد من احتمالية وجود قدر من تبادل الإشباعات. وبذلك يتطلب تبادل الإشباعات فى الواقع، التحديد الثقافى لكل دور بحيث يتضمن تعيين كل من الحقوق والالتزامات.

وهناك على الأقل حالتان تؤديان إلى انهيار التكامل. وتتمثل الحالة الأولى فى إمكانية أن يرفض الآخر التسليم بحقوق الأنا بوصفها واجبات عليه. بينما قد لايعد الأنا فى الحالة الثانية حقوقًا له ما يعده الآخر واجبات عليه. ومن الملاحظ الآن أن بارسونز قد منح اهتمامًا محدودًا لهذه الحالة الأخيرة. والسبب واضح فى تجاهلها: حيث لا يصرح بانهيار هذا التكامل، ولا ينبغى أن يحدث طالما أن له تأثيرًا ممزقًا لتوازن النسق مماثل لتأثير النوع الآخر من الانهيار. إذ أنه حينما يمنح الآخرون البشر حقوقًا لم يدعوها لأنفسهم، فمن المحتمل أن تنهار علاقاتهم بدرجة أقل من حالتهم حين يدعون لأنفسهم حقوقًا أكثر من تلك التى يسلم الآخرون بها لهم.

ولا يؤدى افتقاد التكامل على هذا النحو فى الحقيقة – كما قد يعتقد بارسونز – إلى تمزيق الأنساق الاجتماعية، بل أدى ذلك إلى اقتفاء أحد أنواع التكامل فقط. وبالأساس فإن القلاقل تبدأ حينما يطالب البشر بما هو أكثر وليس أقل، أو حينما يقدمون ما هو أقل وليس أكثر. ومن خلال ملاحظة بارسونز لأهمية القواعد الأخلاقية المشتركة فى تأسيس التكامل المولد لتوازن النسق، فإننا نجده يفترض ضمنيًا ما سلم به دوركيم صراحة. حينما أكد أن الوظيفة الأساسية للقيم الأخلاقية تتمثل فى تقييد مطالب البشر وحاجاتهم. وعلى غرار أرسطو يفترض بارسونز ضمنيًا أن البشر على استعداد أكثر للمطالبة بالمنافع، والحصول عليها أكثر من استعدادهم لمنحها للآخرين. فهو يعمل بإيجاز، بحسب افتراض أساسى فيما يتعلق بالطبيعة البشرية، برغم أنه لم يوضحه صراحة: وهو ما يعنى أن لدى البشر ميلاً نحو "النزعة الأنانية" حيث نجد لديهم اهتمامًا بارزًا وإن لم يكن شاملاً بإشباعاتهم. فإذا كان ذلك يعد افتراضًا صادقًا – ويبدو أن بعض هذه الافتراضات صادقة – فإنه من الضرورى تعريض أى تكامل يمكن تأسيسه بين الحقوق والواجبات، إلى ضغط منظم ونمطى، وذلك لأن كل طرف سوف يصبح فى العادة أكثر يقظة وسوف يهتم بفاعلية لتوسيع حقوقه والدفاع عنها، أكثر مما يفعل بشأن حقوق الآخرين.

ولا يوجد شيء بالتكامل ذاته يبدو أنه قادر على السيطرة على هذه النزعة الأنانية، وحتى لو افترض أن تقوم التنشئة بنقل القواعد الأخلاقية بعمق إلى الداخل، (بكل تصوراتها عن الحقوق والالتزامات). فإنه سوف يظل باقى التساؤل المتعلق بأسلوب الحفاظ على ذلك أثناء المشاركة الكاملة للشخص فى النسق الاجتماعى. كيف يمكن المحافظة على التكامل داخل سياق التفاعل الاجتماعى؟ ولهذا الغرض فنحن نحتاج للنظر إلى التبادل على أنه العملية التى يتم من خلالها تبادل الإشباعات. وذلك لأن التبادل على خلاف التكامل يعبئ فى الحقيقة الدوافع الأنانية، ويوجهها نحو الحفاظ على النسق الاجتماعى. إذ يمكن للأنانية أن تدفع أحد الأطراف لإشباع توقعات الطرف الآخر، طالما أنه إذا فعل ذلك، فإنه سيدفع الطرف الآخر لمبادلته وإشباع توقعاته. وفى النهاية، لا يستطيع التكامل بذاته تحقيق استقرار النسق، ولكنه يستطيع ذلك فقط حينما يدعمه التبادل.

التوازن وتباين القوة

لما كان استقرار النسق يعتمد على تبادل المنافع ويتأثر بالاستقلال، لذلك نجد أن الظروف التى تدفع إلى الاستقلال يمكن أن يكون لها تأثير عكسى على هذا الاستقرار. وفى حين أن هناك ظروفًا عديدة تساعد على التبادل ذى الطبيعة المستقلة، فليس هناك شيئًا أكثر وضوحًا بالنسبة لى وأقل وضوحًا بالنسبة لبارسونز من الاختلافات الواضحة للقوة بين أعضاء النسق. وحينما توجد التباينات الواضحة فى القوة فإن الأقوى يكون قادرًا على قهر الأضعف، بحيث ييسر له ذلك الحصول على الإشباعات دون تقديم مقابل ملائم.

ومما يميز تحليل بارسونز لتوازن النسق الاجتماعى أنه لا يوضح افتراضاته فيما يتعلق بتوازن القوة الذى يفضى إلى نسق اجتماعى مستقر، وفى هذا الإطار ينظر إلى القوة على أنها مسألة مسلم بها. ومن ثم يشير افتراضه الضمنى إلى أنه لا أهمية لتوازن أو عدم توازن القوة بين الأنا والآخر بالنسبة لاستقرار العلاقات بينهما، بافتراض ثبات الظروف الأخرى. ومع ذلك فيبدو أن مثل هذا الافتراض كان مثيرًا

للشك بدرجة أكثر – فهو إما أن يكون افتراضًا ساذجًا أو ملزمًا أيديولوجيًا. وفى حين أن تالكوت بارسونز يفترض أن تساعد القيم الأخلاقية التى يتمسك بها كل من الأنا والآخر على استقرار العلاقات بينهما، نجده لم يناقش أبدًا الظروف التى يتحقق فى إطارها التمسك بالقيم الأخلاقية بصورة مشتركة. ولا يبدو أنه قد لاحظ أنه من المحتمل أن تؤدى الاختلافات فى القوة (من بين أشياء أخرى) إلى اختلافات فى درجة التمسك بالقيم الأخلاقية، وأن ذلك، وفقًا لافتراضات بارسونز، سوف يقلل من استقرار العلاقات التى يشاركون فيها. وفضلاً عن ذلك، يتجاهل بارسونز حقيقة أن الاختلافات فى القوة يمكن أن تؤسس إطارًا يستطيع من خلاله أحد الأطراف – وهو ما يحدث فى الغالب – أن يفرض نفسه على الآخر، مع الصراع الناتج عن ذلك بينهما برغم اشتراكهما فى مجموعة من المعتقدات المشتركة. وبذلك لا تساعد الاختلافات فى القوة على الاتفاق حول المعتقدات الأخلاقية، ولا على تكامل التوقعات المصاحب لها، ولا على تبادل "الإشباعات المتبادلة". ولذلك فسوف تضر الاختلافات الكبيرة فى القوة – على الجانبين – وفقًا لافتراضات بارسونز بالتوازن الذى يحافظ تلقائيًا على ذاته، وهو التوازن الذى اهتم به تالكوت بارسونز.

ولا تعنى المسألة هنا، بالطبع، أن الاختلافات الكبيرة فى القوة من الضرورى أن تضر بتوازن النسق، وذلك لأنها تدفع حتمًا الذين يمتلكون امتياز القوة إلى استغلال وضعهم بصورة أنانية. ولكن تتمثل فى أن احتمالية تمزيق النسق موروثة فى طبيعة هذا التباين فى القوة. وفى هذا الإطار يسلم بارسونز بأن بعض أشكال القوة يمكن أن تؤدى إلى تمزيق الأنساق الاجتماعية، ولا تؤدى إلى تكاملها. بينما تؤدى أشكال أخرى إلى تحقيق هذا التكامل. وفى حين أننا نجد أن الفصل الذى اهتم به يتعلق بشكل القوة، أى بمدى السيطرة أو عدم السيطرة على القوة – وذلك بدلاً من التركيز على حجم الاختلافات فى امتلاك القوة بين أعضاء النسق. وطبعًا سواء كانت القوة خاضعة للسيطرة أم لا، فإن اختلافات القوة سوف تتغير بصورة شاملة: فقد يمتلك شخص قوة ذات طبيعة شمولية **totalitarian** أو ذات طبيعة فاشية **authoritarian**، أو قد يمتلك شخص قوة ذات طبيعة ديموقراطية، حيث تكون الاختلافات فى القوة محدودة نسبيًا. ومع أن اختلافات القوة بين أعضاء النسق ليست هامة بذاتها بالنسبة لاستقرار

العلاقات بينهم كما يرى بارسونز، فإنه يفترض أن تكون الطريقة الوحيدة، التى تؤثر بواسطتها القوة على استقرار النسق عادة، من خلال الاختلافات فى طريقة السيطرة عليها.

ويبدو أن ذلك يعنى أن الاختلافات فى امتلاك القوة ليست هامة بالنسبة لاستقرار النسق طالما أنها مقبولة أو "مشروعة" أخلاقيًا - وهنا نجدها لا تشكل "قوة Power" ولكن "سلطة authority" - ويبدو أن ذلك هو ما كان يعنيه بارسونز حينما كان يتحدث عن السيطرة على القوة. غير أن ذلك يغفل القضية الحقيقية، بالنسبة لاستقرار النسق، وهى القضية التى تتمثل فى مدى أهمية أو عدم أهمية الاختلافات فى القوة بالنسبة للحفاظ على بقاء تبادل الإشباعات وتكامل التوقعات. حيث يسلم القول بأن "القوة المسيطر عليها" ذات تأثير على تكامل النسق إلى السؤال: هل تساعد الاختلافات الكبيرة فى القوة بين أعضاء النسق أو تضر بالسيطرة على القوة؟ ومن ثم فحينما يقول بارسونز بأن القوة قد تخضع أو لا تخضع للسيطرة، وأن أهميتها بالنسبة لاستقرار النسق تختلف بحسب ذلك. فإنه يعنى التأكيد على أن القوة ليست بطبيعتها ممزقة أو (مفسدة). غير أنه لما كانت القوة تعني بالتحديد، بالنسبة لبارسونز، القدرة على تحقيق الأهداف الجمعية للنسق ، فإن ذلك قد يختصر إلى القول الساذج بأن القدرة على تحقيق أهداف النسق ليست بطبيعتها ممزقة له، فمن ذا الذى يفكر فى الأمر على هذا النحو؟

وتتعلق المشكلة، فى الواقع، بنتائج استخدام القوة من أجل تحقيق أهداف خاصة أو طبقية أو نسقية، فالقوة لا تصبح قوة إذا استخدمت بالأسلوب الذى حدده بارسونز، ومن ثم تختفى القضية من خلال نوع من السحر التصورى. إن الأمر مثل شخص ما يقول "إن البنات ذوى الوجوه الجميلة لهن امتيازات خاصة". فيرد عليه بارسونز قائلاً " إنس كل شيء عن الوجه الجميل "ودعنا نتكلم عن "الوجوه" ولنتذكر أن الوجوه ليست قبيحة بالطبيعة".

فلم يكن تركيز بارسونز بالأساس على الأسلوب الذى يتحقق بواسطته إخضاع قوة فاعل بواسطة قوة آخر. بل على القيود المفروضة على قوة البشر بواسطة القواعد

الأخلاقية. ويبدو أن ذلك يمكن تحقيقه بأساليب عديدة، بحيث تعد القيود الأخلاقية مجرد أحد هذه الأساليب. وينبغى أن يكون واضحًا، وإن كان الأمر ليس كذلك، أنه إذا كان الهدف هو السيطرة على القوة، فإن على الإنسان أن يمنع توزيعها بحيث تتركز عند أحد الأطراف بصورة كاملة، ويرجع عدم طرق بارسونز لهذا الطريق إلى اعتقاده فى الضرورة الوظيفية للترتيب الاجتماعى، لأن ذلك يتضمن ضرورة وجود اختلافات فى المكانة – فى الهيبة والثروة والممتلكات والتسهيلات والجزاءات – ومن ثم الاختلافات فى القوة. ويعتقد بارسونز أن اختلافات القوة تعتبر ببساطة ضرورية وظيفيًا ولا غنى عنها بالنسبة للأنساق الاجتماعية. طالما أنه يفترض بصورة عامة أن الأنساق الاجتماعية لا تتضمن عمليات أو ميولاً تؤدى بطبيعتها إلى عدم الاستقرار، حيث نجده لم يدرك أن الاختلافات الكبيرة فى القوة تؤدى بطبيعتها إلى عدم الاستقرار.

وبذلك يهتم بارسونز بالسيطرة الأخلاقية على القوة، بحيث يعد ذلك جزءًا من تركيزه العام على الأنماط الاجتماعية المقبولة أخلاقيًا، أو على الأنماط كما تبدو فى علاقاتها بالمعتقدات الأخلاقية. وبعبارة أخرى، يتركز اهتمام بارسونز بأنماط الفعل والتفاعل الاجتماعى المحددة والمنظمة ثقافيًا. ذلك يعنى أن تركيزه الأساس على شرعية أنماط السلوك، على بعد الشرعية أكثر من تركيزه على بعد الإشباع. وبذلك يقسم بارسونز فى الواقع العالم الاجتماعى إلى قسمين: أنماط السلوك المحددة معياريًا وتلك غير المحددة معياريًا. وبذلك يتضمن إسهامه فصلاً ضمنيًا بين "البناء التحتى" و"البناء الفوقى"، غير إنه على خلاف التمييز الماركسى الصريح من النوع المماثل، نجد أن تحليل بارسونز يؤكد على العناصر الأخلاقية المحددة ثقافيًا، تلك التى يضمنها ماركس فى إطار البناء الفوقى.

الهوامش

(١) قارن مناقشتى لشكل حوار أفلاطون فى مؤلفى Inter Plato, New York: Basic Books, 1965, pp. 379 ff.

(٢) Parsons, Essays in Sociolgical theory Pure and Applied, Revised Edition (Glencoe, ILL.: The free Press, 1957).

(٣) انظر على سبيل المثال المقالة الممتازة التى كتبها ماكس بلاك فى مؤلفه The Social Theories of Talcott Parsons. M. Black, ed (En- Glewood Cliffs, N.J - Prentice Hall, 1961), pp. 268- 288.

(٤) تم تطوير هذا القسم والقسم الذى يليه بدرجة أكثر فى مقالة لى عن "التبادل والاستقلال فى النظرية الوظيفية L Gross, Symposium on Sociological Theory, ed (White Plains, N.Y.: Row, Peterson, and Co., 1959), pp. 241- 270.

(٥) تم تطوير أجزاء من هذا القسم والقسم التالى فى مؤلف A.W. Gouldner and R.A. Peterson, Notes on Technologiy and The Moral Order (Indiana polis: Bobbs- Merrill Co., 1962) See Chapter 3, especially.

(٦) See T. Parsons, R.F. Bales et. al., Family, Socialization and Interaction Process (Glencoe, Ill.: The free press, 1955).

(٧) يمكن رؤية ذلك بوضوح حينما نقح بارسونز ووسع تأليفه الأول، على سبيل المثال قارن دراسته عن نظرية الترتيب فى عام ١٩٤٠ بنفس الدراسة التى نشرت فى عام ١٩٥٣ .

(٨) Parsons, The Sociol System (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1951) P. 494.

(٩) Ibid., p. 205.

(١٠) لقد ناقشت ذلك بالتفصيل فى دراستى عن Organization Analysis Sociology Today, R.K. Merton et al., eds (New York: Basic Books, 1959) pp. 423 ff.

(١١) للحصول على تحليل ومناقشة أكثر اكتمالاً انظر دراستى The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement, "American Sociological Review, xxv (1960), pp. 161-179.

(١٢) Parsons, Essays in Sociological Theory Pure and Applied, P. 168.

(١٣) Ibid.

الفصل السابع

الأخلاق عند تالكوت بارسونز

الدين والتقوى والبحث عن النظام فى الاتجاه الوظيفى

يُعد العالم الاجتماعى، بالنسبة لتالكوت بارسونز، عالمـًا أخلاقيـًا قبل كل شىء، كما تعد الحقيقة الاجتماعية حقيقة أخلاقية كذلك. وفى هذا الإطار فإن ما يفعله البشر فى الواقع ليس هو الشىء المهم بالنسبة لهم، حيث يعد ما يفعله البشر مجرد تناقضات واضطرابات ثانوية وأنواع من الممارسات الغريبة. بل أن ما تفرض قيم الجماعة أن يفعله البشر هو الذى يشكل المنظور الذى ننظر من خلاله إلى سلوكهم الواقعى. وعلى هذا النحو يوجد ضغط متواصل فى إسهامات بارسونز لتجاهل الإطرادات الاجتماعية التى لم تنتجها القواعد الأخلاقية. وهذا يعنى بدوره أن الإطرادات التى تقع بسبب المنافسة من أجل المعلومات والسلع النادرة أو الصراع عليها - والتى لم تفرض معياريًا - (على سبيل المثال عمليات السلوك الجمعى، كجماعات الحشد والرعب الجماعى)، تميل إلى حد كبير إلى أن تهمل، أو ينظر إليها باعتبارها هامشية.

التحديدات الكامنة

ومن ثم، فحينما قام بارسونز بتحليل الأنساق الاجتماعية فإن تركيزه كان على الأسلوب الذى يتكيف به سلوك البشر مع التوقعات المشروعة للآخرين أو ينحرف عنها، وعلى الطريقة التى تخضع فيها هذه السلوكيات لمتطلبات التحديدات أو المكانات الاجتماعية التى تم تحديدها بوصفها تنتمى إلى نسق اجتماعى بعينه. وقد حول ذلك

الانتبـاه عن تلك المكانات التى يشـغلهـا البـشـر فى أنسـاق اجـتـمـاعـيـة أخـرى، وعن التحديدات الاجتماعية الأخرى التى من المحتمل أن يكونوا قد تزودوا بها. وبذلك فـهى تسحب الانتبـاه عن الطريقة التى تتدخل بـها هذه التحديدات الكامنة ذاتها فى سلوك البشر كل نحو الآخر، ومن ثم تؤثر عليها.

وعلى سبيل المثال، هناك دائمًا شىء يقع بين البشـر، له علاقة بذواتهم ورغباتهم الجنسية، ومن المعتقد أن هذه الذوات والرغبات، حتى ولو لم تفرضـها القيم الأخلاقية، ذات العلاقة بنسق اجـتماعى معين يتفاعلون فى إطاره، أو فى الحـقيقة بواسطة قيم المجتمع الأكبر المحيط بنسق اجتماعى محدد. فيما يتعلق بذلك لم يهتم بارسونز كثيراً - وهو فى ذلك مثل معظم المحللين الآخرين للنسق الاجتماعى - بحقيقة أن الأنا والآخر لديهم سلوك جنسى ثابت، إلا حـينما يتحدث عن القرابة والتكاثر. ومع ذلك لا يحـتـاج المرء منا أن يكون فرويد لكى يصر على أن الجنس يعتبر خاصية مميزة لسلوك أعضاء النسق الاجـتمـاعى، وبالمثل، تفعل ذلك التـحـديدات ذات الطبـيـعة الدينية، والسـلاليـة، والعرقية، حتى ولو لم تكن مفروضة معيارياً بواسطة نسق اجتماعى بعينه. وكنتيجة لتأكيده العام على أنماط السلوك الثابتة. نجد أن بارسونز يتجه إلى تركيز تحليله على تلك التحديدات الاجتماعية الظاهرة لأعضاء النسق الاجتماعى، تلك التى يتفق على أنها مشروعة فى الموقف الاجتماعى، بينما يهمل تلك التحديدات الكامنة غير المشروعة. برغم أن التحديدات الكامنة تشكل بانتظام السلوك والتفاعل الاجتماعى. وبذلك نجدها تفرض توتراً دائمًـا على اسـتـقرار النسـق الاجـتمـاعى. كما أنـها تفرض على البشـر بصـورة مـسـتـمـرة أن يتـصـرفـوا بأسـاليب مـحـددة تختلف عن المتطلبـات المعيـارية لنسـقـهم الاجتماعى المحدد ولا تتلاءم معها.

ويعد إهمال بارسونز للذوات الكامنة مجرد تعبير عن الأخلاقيات عنده، أعنى عن المكانة المحورية التى ينسبها لأنماط القيم الأخلاقية. وبرغم ذلك فـهو من هذه الناحية ليس مختلفًا بين علماء الاجتماع الأمريكيين، إما بسبب تأثير بارسونز عليهم، أو بسبب تعرضهم للقوى الاجتماعية الأكبر، أو للنماذج العقلية المشتركة، حيث يؤكد معظم علماء الاجتماع الأمريكيين على أهمية القيم الأخلاقية، وبخاصة بوصفها مصدراً للتضامن الاجتماعى، ويتمثل الشىء الوحيد الذى يبدو مؤكداً، فى أن الدليل الواقعى على هذا

الافتراض أقل بصورة واضحة من الاتفاق الشامل بين علماء الاجتماع الأمريكيين فيما يتعلق به، الأمر الذى يدفع المرء إلى تصديقه.

وبصفة خاصة يمكن توثيق أن "الوظيفيين" يؤكدون بصورة غير عادية على أهمية المعتقدات الأخلاقية، من ناحية بواسطة نتائج المسح القومى الذى أجريته أنا وتومسى سبرى فى ١٩٦٤ على علماء الاجتماع الأمريكيين. وقد حاولنا فى هذا المسح أن نحدد، من بين أشياء أخرى، اتجاهاتهم نحو الاتجاه الوظيفى عن طريق سؤالهم الإجابة على العبارة. "هل مازالت للنظرية والتحليل الوظيفى قيمة بالنسبة لعلم الاجتماع المعاصر". وقد سألناهم الإجابة أيضًا على العبارة التالية: " هل مازالت للنظرية والتحليل الوظيفى قيمة بالنسبة لعلم الاجتماع المعاصر" وقد استخدمت الاستجابات على العبارة الثانية بوصفها مؤشرًا على الأهمية التى ينسبها علماء الاجتماع للمعتقدات الأخلاقية المشتركة. وقد كانت النتائج الخاصة "بتأييد" علماء الاجتماع للاتجاه الوظيفى، أكثر احتمالاً من النتائج الخاصة بالذين "لم يؤيدوا" التأكيد على أهمية المعتقدات الأخلاقية المشتركة، حيث وجدنا بالتحديد أن ٨٠٪ من هؤلاء العلماء المؤيدين للاتجاه الوظيفى، فى مقابل ٦٤٪ فقط من غير المؤيدين وافقوا على العبارة التى تعطى أهمية للمعتقدات الأخلاقية المشتركة[1].

ويبدو أن هناك شيئًا متناقضًا: وهو لماذا كان على علم الاجتماع الوظيفى الذى حقق نضجه فى الحضارة الصناعية المتقدمة بالأساس، أن يعزى بإصرار هذه الأهمية للظروف الأخلاقية؟ لماذا كان عليه أن يؤكد على تأثير الأخلاق على النظام الاجتماعى بدلاً من التأكيد على الإشباع والوفرة التى أنتجتها التكنولوجيا ؟

وفى هذا الفصل، سوف أفترض أن الطبيعة الأخلاقية لنظرية بارسونز، والتى يميل كل الموافقين على النظرية الوظيفية عمومًا إلى المشاركة فيها، لها علاقة بالتراث الثقافى الذى نتجت عنه، وبصفة خاصة، لها علاقة ببعض معضلاته الأساسية، كما اتضحت من وجهة النظر الوظيفية الأولى لدوركيم، أعنى أن لها علاقة بولع العلماء الوظيفيين المشترك بمشكلة النظام الاجتماعى، إلى جانب أن لها علاقة أيضًا بالأهمية التى تنسب للدين – بقيمة الأخلاقية المشتركة ذات النوعية الخاصة – بوصفه مصدرًا للتضامن الاجتماعى. حيث نجد أن هذه الاعتبارات لها إلى حد كبير علاقة بالاتساقات

الإدراكية، أعنى اتساقات النظرية والأيديولوجيا. وسوف أهتم أيضًا بوضع الأخلاق فى الاتجاه الوظيفى بالنظر إلى بعض الظروف الاجتماعية والتاريخية، بحيث نراها بوصفها استجابة لبعض المعضلات الموجودة فى أى نوع من أنواع الأنساق الاجتماعية، وبتحديد أكثر، بوصفها استجابة لأشكال هذه الأنساق فى المجتمع الصناعى الحديث. وسوف أبدأ بفحص بعض جوانب التراث النظرى، أعنى الثقافة الداخلية الفرعية للاتجاه الوظيفى.

المعضلات الدوركيمية

يرتبط تأكيد دوركيم على القيم الأخلاقية فى الاتجاه الوظيفى بتأكيده على مشكلة النظام الاجتماعى، وبخاصة على بعض التصورات المتعلقة بالنظام الاجتماعى، وبعض الافتراضات المتعلقة بالحفاظ عليه. ويمثل دوركيم بصورة أفضل التراث الذى انبثق عنه الاتجاه الوظيفى مباشرة. حيث افترض دوركيم، أنه إذا لم تحدد حاجات البشر بواسطة الأخلاق، فإنه ليس باستطاعة أى تطور تكنولوجى، مهما كان متقدمًا، إشباعها، ومن ثم يساعد ذلك على تحقيق استقرار المجتمع. وقد أشار دوركيم فى الواقع، إلى أن التكنولوجيا قد تزيد من الشهوات، وقد خشى أوجست كونت من احتمالية أن تقوى التكنولوجيا الاختلافات فى المعتقدات، ومن ثم تساعد على إضعاف النظام الاجتماعى. وبذلك لا ينظر هذا التيار الفكرى إلى التطور التكنولوجى بوصفه شرطًا ضروريًا أو كافيًا لتحقيقه الاستقرار الاجتماعى.

ومن ناحية أخرى فقد افترض صراحة النظر إلى القيم الأخلاقية المشتركة بصفتها شرطًا ضروريًا لاستقرار أى مجتمع. وهو ما يعنى الافتراض الضمنى، بأن التسليم بوجود القيم الأخلاقية المشتركة فى المجتمع من شأنه أن يجعل الندرة المادية أو التكنولوجية ذات المستوى المتدنى غير مهددة للاستقرار، ومن ثم فليس من المهم بالنسبة لاستقرار المجتمع أن يمتلك تكنولوجيا ذات إنتاجية عالية، أو أن يكون مجتمعًا صناعيًا، أو قبل صناعى. حيث تعد حالة الأخلاق، وليست حالة التكنولوجيا، هى المسئولة بالدرجة الأولى من وجهة نظر أصحاب هذا الاتجاه عن النظام الاجتماعى.

وفضلاً عن ذلك، ترتبط القيم المشتركة بالتلقائية التى يحافظ بواسطتها على بقاء النظام. حيث تبرز الحاجة إلى نظام اجتماعى تلقائى، محافظ على بقائه، ناتج عن امتلاك البشر فى إطاره لقيم مشتركة، تيسر رغبتهم فى التعاون، واستعدادهم لآداء واجباتهم. وفى هذا الإطار يفسر العلم والتكنولوجيا من ناحية أخرى بوصفهما وسائل مقصوده وليست تلقائية لتحقيق النظام الاجتماعى، ومن ثم فهى ليست ملائمة بالأساس.

ويختلف الاتجاه الوظيفى عن الوضعية من خلال رفضه للنزعة التطورية عند الأخيرة، بالإضافة إلى شعارها عن "النظام والتقدم". ولأن الوظيفية فصلت نفسها عن الوضعية، فقد كان من الطبيعى أن تتخلى عن الاهتمام "بالتقدم" الذى ربطه الوضعيون عمومًا بالتكنولوجيا، وبتطبيق العلم فى مجال الصناعة. فى إطار ذلك افترضت النظرية الوضعية عن الفجوة الثقافية أساسًا أن التقدم التكنولوجى يدعم أو يستثير التقدم التطورى. حيث يميل الثلاثة – التطور والتقدم والتكنولوجيا – إلى الارتباط ببعضهما فى الوضعية. على خلاف ذلك يميل الاتجاه الوظيفى إلى رفض أن يعزى تحقيق الاستقرار للإشباعات التى يمكن أن توفرها التكنولوجيا المتطورة. بينما هو يدفع بنفسه فى ذات الوقت إلى التركيز المحدود على مشكلة النظام الاجتماعى فقط. حيث يرى إمكانية حل مشكلة النظام الاجتماعى، بصورة متزايدة، بالنظر إلى الآليات الأخلاقية، التى وثق بها أوجست كونت.

ويمكن تقسيم القضية الأساسية التى بدأنا بها إلى سؤالين: حيث يتعلق السؤال الأول بلماذا استمر الاتجاه الوظيفى فى التركيز على القيم الأخلاقية بوصفها مصدراً للنظام الاجتماعى؟ بينما يتعلق السؤال الثانى بكيف تأتى للاتجاه الوظيفى أن يرفض تركيز الوضعية على التقدم التكنولوجى ؟ فى هذا الصدد يعتبر دوركيم الشخصية المحورية، إضافة إلى أن المشكلة التى اهتم بها هى المشكلة التى واجهها فى نقده لأوجست كونت. إذ يرجع هجوم دوركيم العنيف على أفكار كونت بسبب تأكيدها على أن تقسيم العمل يؤدى إلى الانشقاق فى المعتقدات الاجتماعية، الأمر الذى دفع كونت إلى نقد الثروة الخاصة(٢). حيث أكد دوركيم فى مقابل ذلك على أن تقسيم العمل بذاته ليس هو الذى أضعف التضامن الاجتماعى ولكن تقسيم العمل القهرى، حيث يعتبر هذا

النوع من تقسيم العمل "مرضيًا" وذلك لكونه محكومًا بواسطة نظم بالية وبخاصة نظام الثروة الخاصة. ومع ذلك فقد أكد دوركيم فى نفس الوقت أيضًا على أن التضامن الاجتماعى قد أضير بسبب افتقاد مجموعة المعتقدات الأخلاقية الملائمة لتأكيد تكامل التخصصات الجديدة، باختصار بواسطة افتقاد المعايير الملائمة للمجتمع الصناعى. ومن ثم واجه القرار الاستراتيجى الذى يتعلق باختيار مواصلة التحليل الأعمق لأى من الضررين اللذين لحقا بالنظام الاجتماعى الحديث.

وقد ابتعد دوركيم عن تناول مشكلة تقسيم العمل القهرى لأسباب عديدة، وبخاصة لأنها قد تجعله يقترب من الالتقاء غير المريح بالنسبة له مع الاشتراكيين. وبدلاً من ذلك فقد ركز على الأنومى، أى على افتقاد المعايير، الذى يعنى التركيز على الشروط الأخلاقية الضرورية للنظام الاجتماعى. ولو حدث أن دوركيم اختار الاستمرار فى تناوله لتقسيم العمل القهرى، فإنه قد يخاطر بذلك فى تمييع الاختلاف الأساسى بين علم الاجتماع الأكاديمى وبين الاشتراكية، وهو الاختلاف الذى كان يصر حينئذ عليه. والذى كان سوف يصبح من الصعب معه الحديث عن الاختلاف بين دوركيم وجورز Ja-ures . ولو حدث أن الاتجاه الوظيفى الحديث قد اختار متابعة نقد دوركيم لتقسيم العمل القهرى، فإن ذلك قد يفرض عليه أيضًا أن يتحرك نحو أى من أشكال الاشتراكية، ومن ثم رفض النظم لمجتمعها. وإذا كان دوركيم والاتجاه الوظيفى الحديث قد وافقا على نقد أوجست كونت للانقسامات التى يولدها تقسيم العمل، فإنه قد يصبح عليهما أن يرفضا أى شكل من أشكال التصنيع. حيث لم يفعل الاتجاه الوظيفى أى شىء من ذلك. لأن الحل الذى ارتآه تمثل فى إمكانية حل مشكلة النظام الاجتماعى فى الواقع، بعيدًا عن القضايا المتعلقة بالنظم الاقتصادية أو المستويات التكنولوجية. إذا أدرك أنه يمكن حل المشكلة بطريقة ما بالنظر إلى الأخلاق وحدها، بحيث لا يتطلب ذلك تغيرات أساسية فى التصنيع أو فى بناء رأسماله.

ويبدو ذلك كما لو كان جزءًا من العملية التاريخية التى أقدم من خلالها الاتجاه الوظيفى لفرض نوع من التأكيد على دور القيم الأخلاقية فى الحفاظ على النظام الاجتماعى فى المجتمعات الصناعية. ولو أن الاتجاه الوظيفى قد اتبع أفكار دوركيم فيما يتعلق بتقسيم العمل القهرى، فإن ذلك كان من الممكن أن يقوده إلى تحليل نظم

الملكية استناداً إلى الافتراضات الناقدة لها. ويتحول الاتجاه الوظيفى عن هذه المشكلة وحلها الواضح، فإنه كان مفروضًا عليه - إذا سلمنا بالبدائل المعروضة أمامه - أن يفرض تأكيداً أكثر على القيم الأخلاقية والإصلاح الأخلاقى بوصفهما مصدراً للنظام الاجتماعى. حيث أصبح تركيزه على مشكلة النظام وبحثه عن الحلول المطروحة لها، هو فى الواقع بحث عن الحلول المطروحة لمشكلة النظام فى إطار تصنيع تدار مشروعاته، أى بحث عن الحلول التى تنسجم مع هذا النوع المحدد للنظام الاجتماعى. وفى هذا الإطار، يتميز تأكيد الاتجاه الوظيفى على الأخلاق، لأنها حجر الزاوية فى النظام الاجتماعى، باتساقه مع الحفاظ على شكل محدد وقائم للتصنيع وجده محيطًا به، وهو شكل يسمح له بتجنب الموقف النقدى للطبقات والنظم المسيطرة على المجتمع.

الاتجاه الوظيفى ومشكلة النظام

يكمن التعبير العميق عن النزعة المحافظة للاتجاه الوظيفى، كأى نظرية أخرى، فى ولعه بمشكلة النظام الاجتماعى. أى ماذا يفعل المنظرون الاجتماعيون حينما يركزوا على النظام الاجتماعى، إما بوصفه مشكلتهم الفكرية المحورية، وإما بوصفه قيمتهم الأخلاقية المحورية ؟

ويعنى البحث عن النظام تخفيض الصراع الاجتماعى، ومن ثم السعى لتأجيل التغيرات الاجتماعية كما نبحث عنها من خلال الصراع، أو تلك التى قد تولده. ويعنى البحث عن النظام ؛ البحث عن إمكانية التنبؤ بالسلوك، الذى يمكن بطبيعته أن يتهدد إما بواسطة الصراع الاجتماعى، أو بسبب الإبداع الفردى. فالبحث عن النظام الاجتماعى يعنى البحث عن الآليات المؤسسة للنظام والتى يمكن أن تقنن السلوك. ويعنى ذلك البحث عن "الأبنية الاجتماعية" أو الأشياء التى قد تبرز كالصخور فى مجرى السلوك المتحرك، ومن ثم تفرض توزعه من خلال مسارات نمطية أو تقف فى مواجهته. ويتطلب ذلك النظر إلى بعض الأشياء وتناولها على أنها ثابتة. وهو ما يعنى التعبير عن رؤية شاعرية لعالم اجتماعى يتكون من موضوعات اجتماعية ثابتة الحدود، كل منها واضح الحدود ومنعزل عن الآخر أو يعبر عنه. إذ يعبر طلب النظام الاجتماعى

عن الدافع إلى تثبيت الأشياء وعزلها عن أشياء خارجها أو فوقها. بذلك يعنى البحث عن النظـام أو تفضيلـه، البحث عن "الأبنيـة" وتفضيلها: أعنـى بنـاء وليس عمليـة الفعل الاجتماعى.

ومع ذلك، فعلى الرغم من كل الحديث الجاد عن الأخلاق، فإن البحث عن النظام يتفق بوضوح مع التأكيد على القيم الأخلاقية، ومن ثم فالتزام هؤلاء القلقين على النظام ليس بالأخـلاق فى ذاتهـا، ولكن فـقط بالنسق الأخـلاقى الذى يؤدى إلى النظام. وفى الحقيقة تهتم كل من الوضعية والوظيفية بأنواع معينة من المعتقدات الأخلاقية المشتركة، أعنى تلك التى يعتقد أنها تؤدى إلى النظام. لقد كانت الوضعية تميل إلى افتراض أن القيم الأخلاقية المشتركة التى لا تؤدى إلى النظام، ليست فى الحقيقة قيمًا أخلاقية بأى حال. وعلى سبيل المثال فحينما تحدث كونت عن "حرية الضمير" الفردى، فإنه كان يشير بوضوح إلى نوع من القيم الأخلاقية، غير أنه بالرغم من ذلك، فإنه قد انتقده لأنه يدفع البشر إلى قرارات مختلفة، ومن ثم يساعد على تفتيت الاتفاق الاجتماعى. حيث يحكم على الشىء الأخلاقى من وجهة نظر الوضعية الكلاسيكية، من خلال نتيجته، أى من خلال إسهامه فى تحقيق الاتفاق، ومن ثم كان من الصعب بالنسبة لكونت كما هو الحال بالنسبة لدروركيم، أن يقاوما النتيجة القائلة بأن أى شىء يؤدى إلى الاتفاق وإلى الكبح يعد أخلاقيًا بصورة جوهرية. وبإيجاز، يصبح النظام الأساس الرئيسى الذى تدرك الأخلاق بالنظر إليه.

ويعد الالتزام الصريح بالنظام الاجتماعى التزامًا ضمنيًا لمقاومة أى تغير يمكن أن يهدد نظام الحالة الراهنة، حتى لو تم السعى لهذا التغير باسم القيم العليا: وهى الحرية والمساواة والعدل. ولهذا السبب فإنه من الشائع بالنسبة للصفوات والحركات الاجتماعية التى تدافع عن النظام الاجتماعى، أن يبرزوا الأخلاق "السامية" التى يدعون تجسيدها. إذ يتطلب التأكيد على النظام الاجتماعى من هؤلاء الذين يلتزمون به أن يعودوا أنفسهم على تحمل مشاق الوقوف ضد ادعاء قيم عليا أخرى، حيث يبحث عادة هؤلاء الذين يؤيدون هذه القيم الأخرى، فى أعماقهم، عن تحسين فرص حياتهم، وتحسين قدرتهم على الحصول على المناصب والسلع القادرة. وبصورة عامة يعبر السعى من أجل إيجاز هذه القيم عن احتجاج الذين يطلبون حياة أفضل لأنفسهم،

وقدراً أكبر من الأشياء التى تعتمد عليها هذه الحياة. ويصبح ذلك مصدر تهديد لهؤلاء الذين يتمتعون بهذه الامتيازات فعلاً، لأن ذلك سوف يعنى أنهم يخافون من إمكانية الحصول على هذه الأشياء أو ربما على القليل منها.

غير أنه طالما أن طلب إعادة توزيع فرص الحياة قد تم استناداً إلى القيم العليا، فإن مقاومتها بصورة مجردة استناداً إلى الحفاظ على الامتيازات القائمة فقط تجعل الشخص هدفًا للتجريح. حيث يميل المتميزون عمومًا إلى مقاومتها، باسم ما يدعون حينئذ أنه ما زال يمثل القيمة الأعلى: أى النظام الاجتماعى. ومن ثم فإذا تحدثنا باسم النظام الاجتماعى وسعينا إلى تحقيقه، فإن ذلك لا يعنى الدفاع عن النظام أو عن "الحالة الراهنة" عمومًا، ولكنه سوف يعنى الدفاع عن النظام القائم بتوزيعه المتباين بصورة واضحة لفرص الحياة، وهو التوزيع الذى منح من خلاله البعض امتيازات خاصة، بينما فرض على البعض مسئوليات محددة.

ويطرح أنصار النظام القضية كما لو كانت اختباراً بين "النظام" و"عدم النظام" أو "الفوضى"، ومن ثم يجعل القضية تبدو وكأن تفضيل النظام يعتبر الاختيار الوحيد المعقول، الذى ينبغى أن نحققه. وبالطبع فإن هؤلاء الذين يبحثون فى الحقيقة عن إعادة توزيع فرص الحياة لا يبحثون عن عدم النظام، ولكن عن نظام جديد. وإن نضالهم من أجل النظام الجديد لن يسلم بدرجة أكثر إلى الفوضى من تلك الجهود، التى يبذلها هؤلاء الذين يقاومون النظام الجديد باسم "النظام" القائم. حيث لا تظهر الفوضى نتيجة للبحث عن النظام الجديد فقط، ولكنها تعد علامة على فشل النظام القديم، إذ تنبثق "الفوضى" من انهيار النظام القديم الذى يتألف من الجهود الملزمة لمقاومة النظام الجديد. حيث يتطلب وقوع الفوضى أن يجعل الإنسان من النظام الاجتماعى محور اهتمامه الأساسى، أى أن يصبح فى الحقيقة محافظًا، ليس بالمعنى الميتافيزيقى فقط، ولكن أن يصبح محافظًا من الناحية السياسية.

وحينئذ يتضمن الاهتمام القوى بالنظام الاجتماعى اهتمامًا بالحفاظ على النظم السياسية القائمة التى تتولى توزيع فرص الحياة. ويتلاءم مع ذلك، أن الاهتمام بالحفاظ على النظام الاجتماعى من خلال الاعتماد على الأخلاق يتطلب أخلاقًا من نوع خاص،

أخلاق تحافظ على الأنماط القائمة لفرص الحياة، وعلى النظم التى من خلالها توزع الفرص. ونحتاج فى هذا الاطار إلى التأكيد على أنه برغم أن مناصرى النظام الاجتماعى يتحدثون كثيراً عن الأخلاق، فإنهم لا يؤيدون أى نوع من المعتقدات الأخلاقية. وعلى سبيل المثال، حسبما يؤكد كونت، نجدهم لا يؤيدون القيم التى تؤكد على تفرد السلوك أو تنوع المعتقدات. وعلى نفس المنوال أيضًا فهم لا يؤيدون القيم "المادية". حيث قد تصبح الرغبة فى سيارة، أو شقة نظيفة أو وظيفة معبرة عن "قيمة أخلاقية" تناظر الرغبة فى الاقتراب من الله. وبرغم ذلك يتبجح مناصرو النظام حينما يتحدثون عن القيم، ليس القيم المادية، ولكن القيم "الروحية" القيم الترنسندنتالية "وليست الإمبيريقية"، فهم يقدرون القيم الروحية كالاعتدال وضبط النفس، والحكمة والمعرفة والخير والتعاون أو الإيمان والثقة فى رحمة الله: أى القيم الهادئة.

وبينما نجد أن قيم الحرية والمساواة ليست أقل "روحية" من الخير والاعتدال، فإنها برغم ذلك، ليست تلك القيم التى يشير إليها حراس النظام حينما يتحدثون عن القيم. حيث يمكن تناول الحرية والمساواة على أنها ادعاءات من أجل توزيع السلع المادية، ومن ثم فهى تهدد نظم الثروة والنسق القائم للترتيب الاجتماعى. وذلك هو السبب فى تضمن السعى الطاغى من أجل النظام بحثًا عن القيم التى لا تختلف فقط عن الحرية والمساواة، ولكنها متناقضة معها عمومًا. ومن ثم فإن تأكيد أنصار النظام على الأخلاق ليس بالأساس تأكيداً على القيم الروحية فى حد ذاتها، ولكن على تلك القيم، التى تتجنب مقدمات لعبة الناتج الصفرى، النادرة وغير الثابتة، والمتيسرة بوفرة لا حدود لها. ومن الناحية التاريخية نلاحظ امتلاك القيم "الروحية" لهذه الخاصية: فقد يحصل الانسان على قدر كبير من هذه القيم بدون أن يأخذ شيئًا من الآخرين. ومن ثم يمكن الحصول على القيم الروحية بدون تهديد بناء الامتيازات. حيث يعد البحث عن النظام بحثًا ضمنيًا عن الآليات الاجتماعية المحددة التى تتيح الحفاظ على التوزيع الجوهرى القائم لفرص الحياة، والذى لا يتطلب تغيراً فى النظم الأساسية.

ويكمن وراء التصور الصورى "للنظام الاجتماعى عمومًا" صورة واقعية ضمنية لنظام بعينة إضافة إلى توزيعه الثابت لفرص الحياة. وعلى هذا النحو يعد البحث عن النظام نوعًا من الأيديولوجيا، التى تعكس بصورة ملائمة العواطف المؤيدة للحفاظ على

الامتيازات. وهى أيديولوجيات مقنعه أيضًا، لكونها تتحدث بالأصالة عن المصلحة المشتركة التى يشترك فيها أصحاب الامتيازات ومن لا امتيازات لهم على السواء. ومن ثم تقدم هذه الأيديولوجيا نفسها على أنها غير متحيزة، غير أنها تغفل ذكر أنه بينما نجد أن المصلحة ذات طبيعة مشتركة، فإنها ليست بطبيعة الحال، موزعة بصورة عادلة. حيث يحصل البعض أو يخسروا أكثر من الآخرين حينما ينهار النظام، وذلك فى جانب منه هو سبب انهيار النظام. وبذلك تعد النظرية الاجتماعية التى تنظر إلى الحفاظ على النظام الاجتماعى على أنه قضيتها المحورية، أكثر ملائمة من الناحية الأيديولوجية بالنسبة لهؤلاء الذين لديهم الكثير ويخافون من فقده.

ومع ذلك، فقد نضيف إلى ذلك فكرة أن مناصرى النظام قد يكونون على استعداد لرفض التغيرات التى قد تزيد من حرمان الشريحة الأقل امتيازًا، وقد تسعى إلى تحسين أوضاعهم. ويبدو أن ذلك، بعبارة أخرى، نوعًا من التجرد فى حبهم للنظام. وفى الممارسة الواقعية ينصح مناصرو النظام فى الغالب الصفوات الحاكمة بممارسة سياسة الكبح، ولا شىء أكثر من ذلك. أو بلهجة أقل كلاسيكية، لا تجعل من ذاتك خنزيرًا. غير أن هذه النصيحة تنتج عن الخوف من أن تؤدى جهود الصفوة لزيادة سيطرتها وتوسيع امتيازاتها إلى التعجيل من ظهور المقاومة المضادة من قبل الشرائح الأقل امتيازًا، ومن ثم فقد يؤدى ذلك إلى الصراع الصريح والمدمر للنظام. وفى هذا الإطار تسعى هذه النصيحة المعتدلة للحفاظ أساسًا على الحالة الراهنة. وبإيجاز فهى تساعد فى حماية الملامح الأساسية لنسق معين من الامتيازات والمسئوليات. ولذلك فهى ليست نصيحة غير متحيزة للحالة الراهنة فقط، بل هى تسعى للحفاظ على المنافع الناتجة عنها كذلك.

الدين والأخلاق فى الاتجاه الوظيفى

لقد استعرضت الطريقة التى دفعت من خلالها المعضلات الفكرية لدوركيم الاتجاه الوظيفى إلى التأكيد القوى على الأخلاق. حيث أدرك علم الاجتماع الجديد بوصفه "علمًا أخلاقيًا"، وقد انتهى فى الحقيقة وبصورة مباشرة فى الغالب إلى أن أصبح ديانه سويسولوجية للإنسانية، ومنذ البدايات المبكرة لعلم الاجتماع، كانت الاهتمامات الدينية

والأخلاقية مترابطة بقوة فى إطاره. ولأن هذا الارتباط ما زال قائمًا فى التراث الوظيفى الذى بلغ أوجه فى إسهامات تالكوت بارسونز، فإن ذلك لم يكن أقل وضوحًا من إسهامات شيلز فى مدحه للدين. وفى إصراره على أهمية الخاصة بالنسبة للسلطة والتقاليد(٣). وقد يكون شيلز على حق فى مقولة أن الله قد مات، بالنسبة لبعض علماء الاجتماع، غير أن شكواه الحارة تكشف أن علماء الوظيفية ومنهم شيلز يرفضون أن ينام الله فى قبره.

وقد تم التعبير عن الأهمية الفريدة التى نسبها بارسونز للدين فى العالم الحديث من خلال طريقين، الأول من خلال الفاعلية التى نسبها بارسونز للدين فى التأسيس الواقعى لكل ما يعده مجتمعًا أو ثقافة حديثة، بما فى ذلك علمه وتكنولوجيته واقتصاده المتفرد فى قوته. والثانى من خلال الخير الذى ينسبه إليه وإلى نتائجه، كما يتدعم ذلك فى الطبيعة المطردة الاعتدال للعالم الذى يشجع عليه الدين. باختصار، لقد حل بارسونز مشكلة غرابة الحياة، والانفصال بين الخير والقوة، والتأكيد على أن كلا الجانبين له جذوره فى المسيحية. ومن ثم فليس هناك نظام واحد آخر نسب إليه بارسونز مثل هذا الخير والقوة: حيث رأى أن الكنيسة كانت الأساس والمشعل المنير بالنسبة للحضارة الحديثة.

ويؤكد بارسونز أن المسيحية هى التى نقلت الثقافة القديمة للعالم الحديث، الذى أنتج من خلال تأليف العصور الوسطى "مجتمعًا وثقافة عظيمة" والذى شكل من خلال التأليف البروتستنتى الشرط الضرورى "للانجازات الحضارية العظيمة التى تحققت فى القرن السابع عشر"- حيث لا يمكن تخيل تحقق هذه الانجازات بدون البروتستنتيه(٤). ويذكرنا بارسونز بأن فيبر هو الذى ربط بين الأخلاق البروتستينية وتطور الرأسمالية، ليس من خلال "إلغاء القيود الأخلاقية"، ولكن من خلال التعبئة الدينية لبعض الدوافع التى تكشفت عن ظهور "المشروع الحر"(٥).

ويوضح باسونز الأمر قائلاً إن الكنيسة الكاثوليكية قد طورت لاستخدامها الداخلى "كما من المعايير المقننة ذات المستوى الرفيع من الرشد" التى كانت وراء البناء التشريعى لكل التطور التالى للمجتمع الغربى(٦). وفضلاً عن ذلك فإنه نظرًا لأن

المسيحية "لم تدعى السيادة على المجتمع الدنيوى"، فإنها قد أقامت الأساس لعلمانية المجتمع وتوحيده بالنظر إلى مجموعة من القيم العامة المشتركة[٧]. وقد مهدت المسيحية الكاثوليكية المكان أيضًا لقيام الثقافة العقلية المستقلة، وهو الأمر الفريد بين كل الديانات العظيمة فى عصورها الوسطى[٨]. فإذا تحركنا فى اتجاه مماثل فسوف نجد أن الثقافات البروتستنتية شكلت "رأس الحربة" فى الثورة التعليمية التى وقعت فى القرن التاسع عشر "والاستنبات العام لكل ما هو عقلى وبخاصة العلوم"[٩].

ولم تشكل المسيحية فقط الأساس للاقتصاد الغربى المتميز والعلم، والاستقلال الفكرى والبناء التشريعى والعلمانية، ولكنها قد أسهمت أيضًا فى تطور الأخلاق الفردية، طالما أن "استيعاب القيم الدينية يقوى الأخلاق بالتأكيد"[١٠]. فقد شكلت الأساس لكبرياء الفرد، وهو الأمر الذى شجع على "استقلال جديد للفرد"[١١]، وهو التطور الذى كانت له نتائجه السياسية: "حيث تعد النزعة الفردية المسيحية الأساس الأكثر أهمية للديموقراطية الحديثة"[١٢]. وحيث نجد أن احترام المسيحية لكبرياء الفرد بوصفه شخصًا له علاقة بامتلاكها "لبعض أصول النزعة إلى المساواة"[١٣]، وهو الأمر الذى شجع على وجود عديد من العناصر الإنسانية التى تميز الحياة الحديثة: كرفض التمييز بين البشر الذى لا يستند إلى الاستحقاق أو عدم الاستحقاق[١٤]، ورفض الفقر الطاحن، والمرض، والموت المبكر، والمعاناة التى لا مبرر لها ! حيث "لا ترغب وجهة النظر المسيحية فى كل هذه المظاهر"[١٥]. باختصار، يجد بارسونز المسيحية وراء النزعة الإنسانية لدولة الرفاهية.

وحسبما يقول بارسونز، فإنه نتيجة للتأثير المعتدل للمسيحية، أمكن القول بشك محدود، بأن النتيجة الأساسية لذلك تمثلت فى تبدل الظروف لكى تصبح أكثر تلاؤمًا مع النمط العام للأخلاق المسيحية عما كانت عليه الحال فى مجتمع العصور الوسطى"[١٦]. بإيجاز، لم تكن الأمور أفضل، ليس بالنظر إلى قوة الحياة الحديثة فقط، ولكن بالنظر إلى طابعها الخير والأخلاقى كذلك. ويسلم بارسونز بنوع من الحصافة الأكاديمية الملائمة، "أن العصر الألفى السعيد لم نصل إليه بالقطع[١٧]. غير أنه يؤكد فى نفس الوقت أن "المجتمع الحديث أكثر اتساقًا من كل الجوانب، مع القيم المسيحية من كل المجتمعات السابقة عليه"[١٨].

ونظرًا لأن بارسونز ينسب هذا الثراء الأخلاقى والنزعة الإنسانية للحياة المسيحية إلى حد كبير، فقد واجهته مشكلة الاستجابة لهؤلاء الذين أعلنوا أن هناك انهيارًا عامًا

للدين فى الحياة الحديثة[١٩]. حيث أجاب بارسونز بأن هذا الانهيار غير موجود، إذ شعر بأنه مطلوب منه أن يوضح سبب أن هناك على العكس من ذلك إيمان واضح. وقد فعل ذلك، بإيجاز، من خلال التأكيد على أن المعايير الأخلاقية لم تنهر، وبدلاً من ذلك – حسبما يؤكد – نجد أن البشر فى المجتمع الحديث يواجهون مشكلات أكثر صعوبة، حيث نجد أن البشر الآن – نتيجة للتلفزيون ووسائل الاتصال الأخرى – أكثر وعيًا بالشر والمعاناة الموجودة دائمًا فى العالم[٢٠].

ومن ثم فقد نظر بارسونز إلى العالم وإلى كل تاريخ الحضارة الأوروبية والمجتمع المعاصر، ووجد أنها ليست قوية فقط ولكنها خيرة كذلك، وأن قوتها وخيريتها تنتج إلى حد كبير من المسيحية التى مازالت تمتلك حيوية باقية. حيث عدّ بارسونز المسيحية المصدر الأساسى لنظام المجتمع الغربى ووحدته وتقدمه.

وفيما يتعلق بالتطورات الحديثة الهامة والوحيدة التى فشل بارسونز فى نسبتها إلى المسيحية نجد الماركسية والاشتراكية. حيث من الصعب أن تدرك سبب إغفاله لها. حيث يذهب عدد من المعلقين الموهوبين المهتمين بالحوار بين المركسية والمسيحية إلى التأكيد على وجود علاقة بينهما فعلاً. فقد نظر البعض مثل ألاسدير ماكنترى **Alasdair Maclatyre** إلى الماركسية على أنها لا ترجع إلى المسيحية فقط، ولكن على أنها الوريثة التاريخية الهامة لها. وفى الحقيقة نجد أن المرجعية المسيحية للماركسية قوية للغاية. ويبدو أن بارسونز يشبه إنسان إدموند ويلسون فيما يتعلق بهذه المسألة، من حيث نظرته لماركس بوصفه أحد نماذج العهد الجديد، غير أن تجنب بارسونز لهذا الارتباط يجعله أكثر حرصًا على الأقل من هؤلاء الذين واجههم، وإن كان ذلك غريبًا فى ضوء سعيه الدؤوب من أجل التضمين الشامل لكل شىء تحت الراية المسيحية. حيث تنتج هذه القرابة بلا شك من التناقض الحاد الذى يمكن أن يتولد عن ذلك: فإذا أنكرت وجود أصول للإشتراكية والماركسية فى المسيحية فإن ذلك يعنى التسليم بالمسيحية بوصفها مصدراً "للفوضى" والصراع، ناهيك عن التدمير الصريح للمجتمع الحديث، وهى الجوانب التى من الأفضل، حينئذ، أن لا نذكرها.

ولن يستغرق تقييم تأكيدات بارسونز فيما يتعلق بدور المسيحية أكثر من استعراض التاريخ الغربى خلال الألفى سنة الأخيرة. ولكن طالما أنها مجرد تأكيدات،

فإنه يبدو أنها يجب أن تعتمد على طبيعة البرهنة التى يقدمها لصالحها. حيث نجد أن هذه التأكيدات ليست موثقة فقط، ولكنها غير مقنعة بصورة كاملة كذلك، حتى ولو بشكل انطباعى. لقد كانت روسيا الستالينية وألمانيا النازية ذواتى ثقافة مسيحية، غير أن أياً منهما لم يهتم بصورة حقيقية بكبرياء الفرد، أو بالديموقراطية السياسية، والاستقلال الفكرى، أو الدفاع عن الفرد فى مواجهة السلطة المتعسفة. وبنفس القدر، لم تكن اليابان ذات ثقافة مسيحية، ومع ذلك فإن تطويرها للعلم الحديث والتكنولوجيا، والاقتصاد الصناعى يبدو أنه لم يتأثر بذلك. وفضلاً عن ذلك، فقد باركت الكنائس المسيحية الجيوش المتحاربة فى الحروب بين الشعوب لأكثر من ألفى سنة، إضافة إلى أنها ذاتها دقت طبول حرب الصليب المقدسة والمذابح التى وقعت بين الجماعات الدينية، بعض هذه الكنائس بارك العبودية ووقف ضد تشريع منع عمل الطفل، وضد التسهيلات العامة والخاصة بوسائل منع الحمل، وضد الإجهاض القانونى. ماذا سوف يقول بارسونز أيضًا عن دور الكنيسة فى عدم تشجيع العلم، إذ لا يعد تاريخ الحرب بين العلم والدين مجرد تلفيق لخيال مؤرخين متعصبين: فمازالت ذكرى جاليليو باقية. ومع ذلك، فليس هدفى أن أرفض ادعاءات السيد بارسونز فيما يتعلق بالمسيحية: حيث يقع عبء البرهنة عليه هو فى الحقيقة. ولكنى أريد أن أوضح وجود نظرة أحادية منظمة ومعدة فى آرائه. فآراؤه مشبعة بنوع من "التقوى" التى تتمثل، إذا استعنا بصياغة روبرت نسبت فى الاعتقاد باستحالة تحقيق الفهم الكامل للظواهر الاجتماعية إلا بالنظر إلى التسليم بدور الدوافع الدينية الثابت وغير المتغير"(٢١). وبالطبع تقترب هذه الآراء لكى تصبح علمًا للدفاع عن العقائد المسيحية، بالمعنى الأكاديمى الجاد.

الاتجاه الوظيفى والدين، بعض المعطيات المسحية

ومع ذلك لا تعتبر تقوى بارسونز خاصية فردية، بل نجدها على العكس استعدادًا عامًا لمدرسة أشمل تتصل بالنظرية الاجتماعية الوظيفية الحديثة، الذى يعتبر بارسونز مصدرها الرئيسى. ويمكن استنتاج الدليل القوى حول هذه القضية مسحنا القومى عن علماء الاجتماع الأمريكيين، حيث يوضح هذا المسح بوضوح أن التوجهات الدينية

للعلماء الوظيفيين تختلف عن التوجهات الدينية لهؤلاء الذين يعارضون الاتجاه الوظيفى. وبالاستفادة من السؤال الذى ذكرناه سابقًا والذى يتعلق بتحديد الاتجاهات نحو الاتجاه الوظيفى، حيث وجدنا أن لدى هؤلاء المؤيدين للاتجاه الوظيفى تدينًا أكبر والتزامات دينية أقوى.

وقد كان أحد الأسئلة التى سألناها لعلماء الاجتماع يتعلق بمدى تفكيره يومًا ما أن يصبح من رجال الدين، وبالمثل مدى كونهم حاليًا أعضاء فى الأكليروس. وقد وجدنا أنه برغم أن كل الجماعات مؤيدة فى الغالب للاتجاه الوظيفى، فإن حوالى نصف هؤلاء الذين كانوا من رجال الأكليروس فقط كانوا من غير المؤيدين للاتجاه الوظيفى مقارنة بهؤلاء الذين لم يكونوا من رجال الأكليروس. وبتحديد أكثر كان هناك خمسة فى المائة من رجال الأكليروس غير مؤيدين للاتجاه الوظيفى، فى مقابل عشرة فى المائة من هؤلاء الذين لم يكونوا من رجال الأكليروس لم يكونوا مؤيدين بالمثل، فإذا نحينا جانبًا الاستجابات غير الحاسمة، فإننا نجد أيضًا ميلاً بسيطًا عند هؤلاء الذين كانوا من رجال الأكليروس، ليكونوا أكثر تأييدًا للاتجاه الوظيفى من هؤلاء الذين لم يكونوا من رجال الأكليروس، أما بالنسبة للذين فكروا مرة أن يصبحوا من رجال الأكليروس، فإننا نجدهم بدورهم أكثر تأييدًا – ولو بدرجة محدودة – للاتجاه الوظيفى من هؤلاء الذين لم يفكروا أبدًا أن يصبحوا من رجال الأكليروس. فقد كانت نسبة التأييد بين هذه المجموعات الثلاثة على التوالى: سبعة وثمانون فى المائة، ستة وثمانون فى المائة، واحد وثمانون فى المائة.

وقد وجد ارتباط مماثل ولكنه أكثر وضوحًا بين اتجاهات علماء الاجتماع نحو الاتجاه الوظيفى ودرجة إطراد ذهابهم إلى الكنيسة. وفى هذا الصدد فإنه من المفيد أن ننظر إلى الجماعتين الأكثر تطرفًا. حيث نجد أن ثلاثين فى المائة فقط بين الأكثر تأييدًا للاتجاه الوظيفى يذهبون إلى الكنيسة، بينما نجد أن خمسة وخمسين فى المائة من هؤلاء الأقل تأييدًا لم يذهبوا إلى الكنيسة أبدًا. فإذا نظرنا إلى الذين يذهبون إلى الكنيسة "باطراد أكثر" فسوف نجد أن ٢٧,٨٪ منهم من هؤلاء الأكثر تأييدًا للاتجاه الوظيفى، بينما نجد أن عشرة فى المائة فقط من هؤلاء أقل تأييدًا للاتجاه الوظيفى.

فإذا نظرنا إلى تكرار الذهاب إلى الكنيسة بوصفه مؤشراً لمستوى التدين، فإنه يبدو واضحًا أن هؤلاء المؤيدين للاتجاه الوظيفى من المحتمل بدرجة أكثر أن يكونوا أكثر تدينًا من هؤلاء غير المؤيدين. وقد تأكد ذلك بدرجة أكثر بواسطة الاستجابات المتعلقة بالالتزام الدينى. حيث يفترض الجدول (٧-١) صراحة أن هؤلاء الذين لديهم التزام دينى أكثر تأييداً للاتجاه الوظيفى من هؤلاء الذين ليس لديهم أى مستوى من الالتزام الدينى.

جدول رقم (٧-١) طبيعة الالتزام الدينى

البيـان		كاثوليك	آخر	بروتستنت	يهودى	بلا التزام
الاتجاه نحو	(+)	٥٨٨	٠,٨٦	٠,٨٤	٠,٨٠	٠,٧٨
الاتجاه	(؟)	٠,٠٧	٠,٠٩	٠,٠٨	٠,٠٩	٠,٠٨
الوظيفى	–	٠,٠٥	٠,٠٥	٠,٠٨	٠,٠١١	٠,١٤
العدد	(+)	٣٢٠	٨٤	١٤٤٦	٤٩٧	١٠٥٤

ويوضح هذا الجدول أن هؤلاء الأقل تأييداً للاتجاه الوظيفى هم أنفسهم هؤلاء الذين ليس لديهم التزام دينى ، والذين أظن أن يكونوا هم الجماعة الأقل تدينًا . حيث نجد أن النسبة المئوية لهذه الجماعة المؤيدة للاتجاه الوظيفى تصل فى الحقيقة إلى أكثر من ضعفها بين الكاثوليك. ويعد الكاثوليك هم الجماعة الأكثر تأييداً للاتجاه الوظيفى من بين الجماعات التى سجلت أى قدر من الالتزام الدينى، بينما كان اليهود هم الأقل تأييداً .

وفى نطاق الاتجاه الوظيفى فقد تم صقل الاستعدادات الطقوسية الكاثوليكية للديانة الوضعية من خلال تطورها نسبيًا فى إطار ثقافة بروتستنتية. وأصبح التعبير الآن عن الدافع الدينى من خلال ديانه ذات ثقافة أخلاقية، حيث تكشف عن حضورها من خلال القوة والطبيعة التى تنسب للقيم الأخلاقية التى تتركز فيها . وحيث تستجمع

القيم التى يسميها بارسونز بالقيم الترنسندنتالية أو غير الإمبيريقية نفس العواطف المتعلقة بالاحترام ونفس المعنى المتعلق بالمقدس كما تفعل الاتجاهات الأكثر تقليدية نحو ما هو فوق الطبيعى. حيث تعد هذه القيم الترنسندنتالية البدايات الأولى أو النهائية غير المرئية، والإجابات النهائية "لأسباب وجود المجتمع؟" إنها تلك التى لا شىء يعلو عليها. فما هى الظروف الاجتماعية التى تظهر فيها هذا المعنى "للاحترام" ؟. وكيف يظهر مثل هذا التصور للمقدس؟ حيث لم يكن بارسونز يرغب كثيراً فى تفسيرها، مثلما رغب فى تعيينها فقط. حيث يوجد المقدس بطريقة ما داخل بناء الثقافة، غير أنه يبقى سراً كيف بقى فى هذا الموضع.

بذلك لم يمتلك "المقدس" "البارسونزى بعد معبوداً أو عقيدة أو إلاهاً. فهو عبارة عن عاطفة فطرية لا تفسير لها، أو هى نوع من التقوى المتعطشة التى يمكن أن تطول أى شىء وتزوده بلمسة إلهية. حيث يوجد معنى المقدس فى محور النسق الأخلاقى، الذى يقع بدوره فى مركز العالم الاجتماعى. وبذلك يبقى الله كامناً وفعالاً وغامضاً داخل البناء الأخلاقى.

ولا تتمثل القضية الهامة بالنسبة لى، كما هى بالنسبة لشيلز، على سبيل المثال، فى الاهتمام بافتقاد الإحساس الدينى عند علماء الاجتماع الآخرين، ولكنى بدلاً من ذلك حائر بسبب الحضور الدائم للدافع الدينى فى التراث النظرى للاتجاه الوظيفى. وأعتقد أنه يمكن بصورة عامة إرجاع ذلك من ناحية، للتوتر القائم بين رجال المعرفة وبين مجتمعهم، وبعبارة أخرى، يمكن عده على أنه حالة خاصة من الطموح المحيط. وأتصور ، أنه يمكن أن ينتج عن الضعف الفنى لعلم الاجتماع الآن، ومن عجز علماء الاجتماع عن تحقيق المكانه العليا التى يصبون إليها فى المجتمع من خلال الإسهامات الواقعية التى يمكن أن يؤدونها. ذلك يعنى، أن الدافع الدينى لعلماء الاجتماع يظهر ويتدعم حينما يفتقد علماء الاجتماع وعلم الاجتماع امتلاك القوة الأساسية التى ينسبونها إلى المجتمع، وهو يدل على وجود فجوة بين طموحات علماء الاجتماع وبين الوسائل التى يمتلكونها لتحقيق هذه الطموحات بوصفهم علماء ذوى مهارات فنية، وهو ما يعنى بإيجاز أن تصبح التقوى بديلاً للقوة.

ويعتبر الدافع الدينى الكامن فى علم الاجتماع، وتقواه الحالية، وبالمثل شكله الدينى السابق والناضج تعبيرًا عن التكيف مع التوتر الحادث بين التوقعات العظيمة من ناحية والانجازات المتواضعة للغاية من ناحية أخرى، بين الفرص الهائلة والعجز عن الإمساك بها، بين الآمال العظيمة والانجازات الضئيلة، بين الحاجات الإنسانية الهائلة وقدرة علم الاجتماع الضعيفة لإشباعها استنادًا إلى المعرفة والتكنولوجيا التى يمتلكها. وتحاول الديانه السوسيولوجية للإنسانية، أو علم الاجتماع المؤسس وفقًا لنموذج الدين أن تحل مشكلة كيف يمكن - هنا والآن، أى فى نطاق هذه الحالة الضعيفة - تحقيق التوقعات؟ وكيف يمكن السيطرة على الفرص؟ وكيف يمكن إنجاز الآمال، وإشباع الحاجات؟ وكيف يمكن أن يكون لعلم الاجتماع الآن تأثير فى حياة البشر العاديين؟ ولأن علم الاجتماع قد وجد نفسه عاجزًا عن تقديم تكنولوجيا مفيدة، فإننا نجده يواسى نفسه والعالم بالتقوى.

ومنذ البدايات الأولى للفكر الوضعى الذى تطور عنه علم الاجتماع الوظيفى، ونحن نجد أن علم الاجتماع يعانى من معضلة أساسية. فمن ناحية حاولت الوضعية بوضوح تغيير المجتمع والتأثير فى حياة البشر العاديين. ومن ناحية أخرى أظهرت الوضعية - وبخاصة فى تطوراتها الكونية - دافعًا رهبانيًا نحو الانفصال عن الانسان والمجتمع، حيث يعد ذلك فى جانب منه، تعبيرًا عن الاستياء الناتج عن الفشل فى إسماع صوتها، وفى تحقيق التأثير وكسب التأييد، والاعتراف الذى اعتقدت أنها تستحقه. حيث يمكن إدراك هذين الدافعين المتناقضين فى كل علم الاجتماع الذى نتج عن التراث الكونتى. ومن ثم فقد استمرت المعضلة.

لقد كان هناك وما يزال ميل دائم لحل هذه المعضلة من خلال إضفاء الطابع الدينى على علم الاجتماع. حيث فعل ذلك كونت من خلال تطويره للديانه السوسيولوجية الكاملة النضج للإنسانية، وقد فعل بارسونز ذلك أيضًا، وأن كان بشكل ضمنى، من خلال تطويره لنظرية اجتماعية تقف شاهدة على الأهمية النسبية لكل ما هو مقدس فى حياة البشر، ومن خلال تكريسها، أى النظرية، للاحتفاء بالأخلاق التى يعتقد أن ما هو مقدس متضمن بها. ونظرًا لمواجهة النظرية الاجتماعية الوظيفية بالأزمة الاجتماعية كأزمة الكساد العظيم للثلاثينيات من هذا القرن. فقد مالت إلى دعم الأخلاق، طالما أنها

اعتقدت أن العواطف المتعلقة باحترام المقدس تكمن فى قلب الأخلاق، ومن ثم فقد نظر إلى أى أزمة فى المجتمع باعتبارها نتيجة للفشل فى إدراك المقدس فى كل المواضع التى يفترض أنه يكمن فيها: كالتقاليد، والسلطة، والدين. ولقد انحدر تشخيصها إلى النتيجة غير المتفق عليها، تلك التى تؤكد أن الشرور العظيمة تصيب البشر والمجتمع حينما يموت الله. ومن ثم تكمن الاستجابة العلاجية فقط فى حماية الأخلاق، وتعميق الإحساس بالمقدس، والاحتفاظ بالاعتقاد فى الله. بذلك يتضمن علم الاجتماع الرضائى Consensual الذى طالب به شيلز الاتفاق بين رجال السلطة الدنيوية وبين علماء الاجتماع الكهنوت، حيث يمكن أن يؤدى الاتفاق بينهم إلى إعادة توحيد النطاقات الدنيوية والأخلاقية. وبذلك يمكن الحفاظ على النظام فى المجتمع. لقد فهم شيلز بصورة جيدة وعميقة أن بارسونز قد أسس فى النهاية الأساس النظرى لإنجاز البرنامج الكونتى.

وحينما يخلع علم الاجتماع الطابع الدينى على ذاته، فإنه لا يصبح بعد فى حاجة إلى تكنولوجيا فعالة لانجاز طموحاته أو إضفاء الشرعية عليها. فمن خلال إضفاء علم الاجتماع الطابع الدينى على ذاته، فإنه يمكن أن يعتمد على تلك الوسائل المتيسرة لأية ديانة: تطوير الأخلاق وحمايتها وبث الحيوية فيها، ثم تشجيع خضوع الناس لها، ومن ثم فإن الحل الأساسى الذى يقدمه هذا الاتجاه للمشكلات الاجتماعية يتمثل فى رعاية علم الاجتماع للنسق الأخلاقى الذى يرتبط به بوصفه حارسًا له ومسئولاً عنه. ومع ذلك تتكشف حالة من الحيرة فى علاقته "العلمية" بالمعتقدات الأخلاقية. فمن ناحية، نجد أن هذا الاتجاه يمجد فعاليتها، غير أننا نجده من ناحية أخرى، لا يدنس طبيعتها المقدسة بالبحث العلمى المنظم. إذ يشبه اتجاهه نحو الأخلاق اتجاه الدين والمتدين نحو المكان الذى تسكن فيه الآلهة، حيث ينظر إليه على أنه مقدس ولا يمكن المساس به.

ولا يوجد هذا التناقض الأساسى فى العلم الوظيفى للأخلاق فقط، ولكنه يوجد أيضًا فى موقفه من المشكلات الإنسانية الواقعية، والتى ينبغى أن يكون تشخصيها أكثر وضوحًا من أجل علاجها. حيث أنه برغم تأكيده على الجذور الأكثر أساسية لأى قلاقل اجتماعية ذات طبيعة أخلاقية، فإنه لا يمكنه استيعاب ذلك والاستفادة منه فى تحقيق حلول مفيدة وسهلة. وذلك لأن هذا العلم يدرك الأخلاق بوصفها مقدسة، وهو

الأمر الذى يعنى أنها ليست مفيدة أو يمكن السيطرة عليها. وحنيئذ يمكن لعلم الاجتماع، على هذا النحو، أن يصبح "عمليًا" بنفس الأسلوب الذى يصبح فيه الدين كذلك: من خلال ربط البشر بما هو مقدس. لقد أصبح هذا العلم عمليًا من خلال الاهتمام بصورة جوهرية بما يعده مقدسًا، أو بالنظر إلى ماهو جوهرى بالنسبة له بوصفه مقدسًا، وأيضًا من خلال تأييد العواطف الملائمة له والسلوكيات نحوه.

تقوى الاتجاه الوظيفى

إذا كنت صحيحًا فى اعتقادى بأن هناك طابعًا دينيًا للاتجاه الوظيفى – وليس مجرد عنصر فقط، ولكنه شيء يتغلغل فى ثقافة هذا الاتجاه – فكيف نحكم عليه؟ . إننا ينبغى أن نبدأ بملاحظة أن حكمنا على الاتجاه الوظيفى بوصفه تجسيدًا للمشاعر الدينية لا يختلف فى الغالب عن الحكم الذى قد نصدره عن الماركسية برغم توثيقه الأفضل نسبيًا.

وإذا حكم على الماركسية بأنها ذات طبيعة دينية، فإن ذلك يفترض فى الغالب ضمنيًا، أن هذا الإبراز للجانب الدينى يضر بالجانب العلمى. وأنا لا أعتقد فى ذلك. فإذا تحدثنا عن المظهر الدينى للاتجاه الوظيفى. فإننى لا أقصد من ذلك، ولو للحظة، أن أطعن فى امتيازه الفكرى. لأن ذلك ينبغى أن يقيم ببساطة وفق أسس مستقلة. وعلى العكس، يقصد هؤلاء الذين يتحدثون عن الطبيعة الدينية للماركسية، أنهم يريدوا فى الغالب أن يوضحوا أن افتقادها للاتساق مع مناهج العلم المتفق عليها يمكن أن يقوى الافتراض الذى يؤكد على طبيعتها الدينية. وفى هذا النطاق يلاحظ روبرت توكر: "أن النظريات العلمية تظهر عادة حينما يغمس مؤلفوها أنفسهم فى المعطيات الإمبيريقية التى تحاول هذه النظريات تفسيرها. غير أن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة لعلم التاريخ الماركسى حسبما يذهب مؤسسوه[٢٢]، حيث يعد ذلك مجرد تصور خيالى لأساليب ظهور النظريات العلمية. وكما هو شائع، فإنها تستبدل أخلاق العلم بسسيولوجيا العلم، إذ تقدم تصورًا مسبقًا عن كيف يمكن أن تظهر النظرية كبديل عن الأسلوب الذى تظهر من خلاله النظرية فعلاً ؟ ولأنى لست أرسطو الذى كان متفقهًا فى

كل العلوم، فإننى سوف أقول فقط أن وجهة نظر توكر لا تتفق مع وجهة نظرى فى العلوم الاجتماعية. وسوف أسقط هذه القضية بملاحظة أنه ينبغى أن يكون واضحًا بصورة كاملة منذ الآن أن تالكوت بارسونز لا يختلف فى هذا الجانب مثقال ذرة عن كارل ماركس. حيث لا تعتمد نظرية بارسونز بالتأكيد على "الانغماس" فى "المعطيات الإمبيريقية". وأنه إذا كانت الماركسية حسبما يؤكد توكر قد ظهرت من خلال النقد التحويلى للفلسفة الهيجلية عن التاريخ، فإن نظرية بارسونز قد ظهرت من خلال نقده لباريتو، وسومبارت، وفيبر، ودوركيم.

وحتى إذا نظرنا إلى كل من الاتجاه الوظيفى وإلى الماركسية بوصفهما أن لهما طبيعة دينية، فإن الأمر يحتاج إلى إضافة أن هناك اختلافات حيوية فى طبيعة ديانتهما. وليس هناك فى الحقيقة ما يوضح ذلك غير دراسة السيد "توكر" عن الماركسية بوصفها خرافة دينية. وتتمثل إحدى قضاياه المحورية فى أن الماركسية قد نشأت من خلال تيار نظرى امتد من هيجل إلى فويرباخ حيث لم يظهر "اختلاف تام بين الطبيعة البشرية والله". وقد لاحظ "توكر" أن إنجلز قد أكد فى مقالة أولى له أن "الله هو الإنسان". ومن ثم فلا يوجد بالتأكيد خلاف، على الأقل بين ماركس وفويرباخ، حول حقيقة أنه ليس هناك "اختلاف بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الإلاهية". وهم لم يدعوا أبدًا أن لديهم معرفة عن الطبيعة الإلهية، وإن كانوا قد ادعوا أن لديهم معرفة عن الطبيعة الإنسانية فقط، التى ظهر من حالتها المغتربة - كما أكدوا - تصورًا إنسانيًا عن الطبيعة الإلاهية. وفضلاً عن ذلك، فإذا كان يتحدث بصورة مجازية، فإننا يجب أن نلاحظ أن إنجلز لم يقل (إن الله هو المجتمع). وهنا يكمن الخلاف الجوهرى بين الماركسية والاتجاه الوظيفى.

غير أنه بغض النظر عن حصيلة التطبيق اللينينى للماركسية فى روسيا، وبرغم النمو المفرط للدولة الستالينية المصابة بجنون الاضطهاد، فقد كان التركيز الأول لماركس وإنجلز على اغتراب الإنسان، وليس اغتراب المجتمع. حيث لم يكن الهدف النهائى مجرد الإطاحة بالدولة التى تقف فوق البشر، ولكن التحول الكلى للمجتمع ذاته، وذلك لأنه قد نظر إليه على أنه يخضع البشر لاغتراب يعطل قدراتهم. ويقول ماركس "إنه من الضرورى قبل كل شىء أن نتجنب التسليم بالمجتمع مرة أخرى بوصفه

تجـريداً يواجـه الفـرد". "فـالفرد هو الكائن الاجتمـاعى، وأن تجلى حياته يعد تجليًا للحياة الاجتماعية"(٢٣).

ومن ثم، فقد كان تركيز الماركسية على تحرير "الإنسان الفرد الواقعي". ويتحدث ماركس فى مخطوطاته الأولى بصفة خاصة عن الإنسان ليس بصفته مخلوقًا اجتماعيًا فقط، ولكن بوصفه كائنًا حيًا"، قويًا بصورة حقيقية، حيث يعد الدين، والعائلة، والدولة، والقانون، والعلم، والاقتصاد من منتجاته الحية. ومن ثم فالقصد من تحرير هذه الكائنات الحية أن يكون تحريرًا للقوى الحسية - الخلاقة" للإنسان الفرد الواقعي"، أعنى تحرير "الحواس الخمس" التى زود بها الإنسان الواقعي بوصفه كائنًا حيًا. ومن ثم يشكل تجاوز الثروة الخاصة التحرير الكامل لكل الملكات والحواس الإنسانية. ومن ثم فإذا كانت الماركسية ديانة، فإنها ليست ديانة المجتمع كما هو الحال بالنسبة للاتجاه الوظيفى، ولكنها ديانة الإنسان. إنها ديانة الكبرياء للإنسان والنضال دفاعًا عن مصالحه، وليست التقوى تجاه المجتمع والتكيف الهادئ معه. وأيًا كانت النقائص العلمية فى الماركسية، فإنها يمكن أن توضع جنبًا إلى جنب مع الاتجاه الوظيفى، مع الثقة بأن طبيعتها الأخلاقية ليست هى التى وجدت معيبه. وطالما أننا تحدثنا هنا عن الماركسية والاتجاه الوظيفى بوصفهما ديانات، فإن التساؤل حول طبيعتها الأخلاقية يصبح بلا دلالة.

وبرغم مخاطرة أن أبدو كثير الاحتجاج، فإننى قد أكرر أنه بالتأكيد على الطابع الدينى للاتجاه الوظيفى، فإننى بأى معنى لا أقصد الفضح أو التجريح. إذ إنه برغم دهشتى مما اكتشفت، فإننى لست رافضًا لهذا الاتجاه. ولكننى أعتقد عادة أن البشر الذين يعلنون احترامهم للدين قد تصيبهم نشوة الانتصار حينما يكتشفون البعد الدينى فى الماركسية. وأنهم قد يرفعون ذلك فى مواجهتنا بأنه الدليل القاطع. وبرغم أننى "لست ورعـًا من الناحيـة الدينيـة" - إذا استخدمنا تعبير ماكس فيبر(٢٤) - فإننـى لا أستطيع المشاركة فى رياضة مهاجمة "الديانة الزائفة". وذلك لأنى على وعى كامل بالارتباط القوى والقائم بين الدين، أى دين، وبين المعاناة الإنسانية، ولقد خبرت ازدراء الدين حينما يقف جامدًا فى مواجهة المعاناة الإنسانية. فإذا كنت لا أوافق على الاتجاه الوظيفى، فإن ذلك ليس بسبب أن له بعدًا دينيًا. ولكن بسبب نوع الدين الذى بها، وبصفة خاصة أكثر بسبب نوع الأخلاق التى يبدو أن هذا الاتجاه يتضمنها.

وبالمثل، فبرغم أنى أحكم على رجل الدين استناداً إلى الدور الذى يؤديه، فإننى لا أرى شيئًا هزليًا أو ضعيفًا أو منحطًا فى الكهنوت ذاته. وإذا كنت قد كتبت عن علماء الاجتماع الوظيفيين بوصفهم بشراً لديهم جانب كهنوتيًا فى بنائهم، فإننى آمل أن أتمكن من توصيل ما أقصده، أعنى، أنهم فى الغالب رجال مبادئ، وليسوا قوادين نهازين للفرص. وعلى أى حال يعيش أفضلهم من أجل علم الاجتماع، ولا يتعيش عليه. فإذا كانوا يؤكدون على النظام فى المجتمع، فإنهم يعملون عادة بثقة استناداً إلى معتقداتهم التى يتمسكون بها بعمق. وإذا كانوا يحجمون عن النقد، فإن ذلك ليس بسبب جبنهم، ولكن بسبب التحفظ الكهنوتى نحو الحياة العامة، وربما بسبب أنهم يعتقدون فى أن يدعوا لقيصر الأشياء التى له. وهم مثل رجال الكهنوت يشعرون أن عليهم أن يمدوا يد العون لرعاياهم أينما كانوا، وأيًا ما كانوا يفعلون ومع ذلك، فهم كرجال الكهنوت أيضًا لديهم إحساس بالبعد عن المجتمع المحيط بهم والانسحاب منه، حتى مع أنهم يؤدون واجبهم نحوه. وهم مثل رجال الكهنوت فى كل مكان يوافقون على الحلول الوسط، التى يعتقدون فيها لأنها تحافظ على مكانة الكنيسة. وفضلاً عن ذلك فينبغى أن نلاحظ أيضًا أن هذه التعليقات تخص الأفضل من العلماء الوظيفيين. إذ أنى على وعى كامل بوجود رجال الكهنوت الذين لم تكن لديهم رغبة فى الحياة، وأن بعضًا منهم قد التحقوا بالدير لأنهم عشقوا النبيذ الذى فى أسفل القبو (٢٥) .

وبافتراض أن علماء الاجتماع الوظيفيين لهم جانب كهنوتى، ولعلم الاجتماع الوظيفى جانب دينى، فينبغى التأكيد (إذا أردت ذلك) على أنى لا أقول بأن علماء الاجتماع الوظيفيين يلبسون الزى الكهنوتى، أو أن علم الاجتماع الوظيفى قد رسمهم أو أنه قد حدد نفسه بصورة عامة، بوصفه كنيسة. ولكنى، بدلاً من ذلك، أفكر فى التقوى الأخلاقية التى ينظر الوظيفيون فى الغالب من خلالها إلى المجتمع، وفى الحقيقة إلى العلم ذاته.

لقد أشرنا سابقًا إلى ما أعنيه بهذا التصور الدينى للمجتمع. وفيما يلى فإنى أريد أن أركز بإيجاز على تصور العلم الملائم بالنسبة لكثير من علماء الاجتماع الوظيفيين، وأن أوضح كيف أنه يتلاءم مع تصورهم للمجتمع، وبصفة خاصة

كيف يتشبع هذا التصور بمعنى القداسة. ومثلما أدرك علماء الاجتماع الوظيفيون المجتمع فى الغالب وفق نموذج الله، فإنهم كانوا على استعداد أيضًا لكى يدركوا العلم وفق نموذج الدين. حيث يلعب علم الاجتماع الوظيفى دوره بالنسبة لهم، بوصفه حلقة الصلة بين الانسان والقوة المتعالية للمجتمع، تتوسط بينهما مجموعة الأنشطة التى تقوم بها جماعة مماثلة للكهنوت تتكون من المتخصصين – علماء الاجتماع الوظيفيين أنفسهم – الذين لديهم المصادر العلمية والمهارات والقوى ذات الطبيعة المقدسة (٢٦) .

وبالنسبة لعلماء الاجتماع الوظيفيين لا يعد العلم، والعلم الاجتماعى، مجرد أنشطة عملية نافعة. حيث نجد أن العلماء الوظيفيين فى الحقيقة يخرجون عن طريقهم فى بعض الأحيان ليقيدوا الدافع الأساسى لعلم الاجتماع فى أن يكون علمًا تطبيقيًا، حيث يعد العلم والعلم الاجتماعى بالنسبة لهم أمورًا عليا "ذات قيمة جوهرية". وحيث لا ينظر إلى العلم بصورة أساسية بوصفه نشاطًا دنيويًا يوميًا تحت الطلب وقريبًا من أنشطة البشر العاديين. وبدلاً من ذلك ينظر إليه بوصفه نشاطًا متخصصًا جادًا وصارمًا، ويتطلب التكريس من بشر يتميزون بالنبالة. ومن ثم ينبغى الحديث عنهم باحترام، وكذلك ينبغى التعامل معهم بنوع من الهيبة، ويتم الاقتراب منهم بنوع من الحذر، حيث ينبغى مراعاة قدر كبير من العناية للتكيف مع قواعد العلم وطقوسة، وفى الحقيقة يدرك العلماء الوظيفيون فى الغالب إسهامات العلماء، بما فيهم علماء الاجتماع، بوصفها وسيلة للشهرة الدائمة أو الخلود. وفيما يتعلق بالشعارات التى يعتقد فى ملاءمتها بالنسبة لعلم الاجتماع، نجد أن الكلمات المعبرة عنها كما ذكرت من قبل هى الاستمرارية **Continuity**، والتراكم **Camulation**، والتقذين **Codification** والالتقاء **Convergence**، والتوصيفات الكئيبة **Joyless** لبناء المنهج **Structuralizing Methodology** وهى المقابل الملائم للرؤية الجمالية **Apollonian** للمجتمع. (وينبغى أن يندهش الإنسان كيف يحدث أن تبدأ كل هذه الشعارات بحرف " **C** " إذا لم يكن هناك بعد سحرى). وبإيجاز، يبدو أن للاتجاه الوظيفى تصورًا محددًا عن العلم الاجتماعى ومنهجيته، كما تطور من خلال العواطف المقدسة، بل ما زالت تقوم بشحنه، تلك العواطف التى نجدها فى حوار مع القلق المكتوم.

ومع ذلك، فدعنى أقول للمرة الأولى والأخيرة، إنه إذا كان على أن أختار فقط بين التصور الوظيفى للعلم بوصفه جهداً مقدساً، وتصور العلم بوصفه مهنه business، فإننى لن أتردد فى اختيار الأول، فالورع أفضل من الجهل أو البلاهة، والقلق أفضل من الغرور. غير أننى لا أعتقد أن هذه هى البدائل المتاحة فقط بالنسبة لعلماء الاجتماع. وتعتبر إسهام سوليفان تومبكنز فى علم نفس المعرفة ذو قيمة هنا بالتحديد، وذلك لأنه يبدأ بصياغة وجهات النظر البديلة للعلم، وفضلاً عن ذلك فهو يحدد علاقاتها بالافتراضات الأساسية المختلفة عن الإنسان والمجتمع (٢٧).

ويقول تومبكنز أن هناك تصوراً واحداً عن العلم – وأضيف أنه يلتقى بقوة فى ذلك مع التصور الذى يؤكد عليه العلماء الوظيفيون – حيث يتم من خلاله التأكيد على قيمة العلم فى فصل الحقيقة عن الزيف، والواقع عن الخيال. وتؤكد وجهة النظر هذه فى العلم على حساسية الإنسان نحو الخطأ، ونحو حكمة الماضى، ونحو أهمية عدم الوقوع فى الأخطاء، ونحو ضرورة الموضوعية والانفصال عن الحقيقة التى ندرسها، ونحو أهمية الانضباط وتصحيح التصورات بواسطة الحقائق. ويفترض تومبكنز أن التصور القائل بأن الإنسان شرير فى أعماقه يتلاءم مع هذا التصور للعلم، ومن ثم فإن واجب الحكومة الأول يتمثل فى الإشراف والمراقبة، ومن وجهة النظر هذه، يعد العلم شيئاً فوق البشر، يضبط دوافعهم الفطرية غير الموثوق بها ويقومها، ويحافظ بصرامة على مسافة آمنة عن هؤلاء الذين يدرسهم.

وعلى نقيض هذه النظرة للعلم، حدد تومبكنز بديلاً يؤكد على نشاط الإنسان، وعلى قدرته على الابتكار والتقدم، كما أكد على قيمة الجدة والألفة بالأشياء التى يقوم بدراستها. وهنا لا يؤدى العلم دوره بوصفه كلب حراسة ملؤه الشك والريبة، ولكنه يثق فى خيال الإنسان، وحدسه على وجة أن لذلك إسهامه فى المعرفة. ويقول تومبكنز، إن هذه النظرة للعلم تتلاءم أيضاً مع التصور المتعلق بكل من الإنسان والمجتمع، حيث يوجد شعور بأن البشر خيرون، وأن إشباع حاجاتهم الفردية ودعم رفاهيتهم ينبغى أن تكون الوظيفة الأكثر أهمية للحكومة.

الأسس الاجتماعية للاهتمام الأخلاقى

لقد نسبت تأكيد الاتجاه الوظيفى على الأخلاق إلى حد كبير للعناصر الداخلية فى التراث النظرى الذى انبثق عنه هذا الاتجاه أو إلى الظروف الاجتماعية الخاصة التى يواجهها المنظرون والأكاديميون بصورة عامة فى مجتمعهم الكبير. غير أنه إذا تضافرت هذه العوامل والظروف لكى تدفع المنظرين الوظيفيين نحو التأكيد على الأخلاق، فإنه من المشكوك فيه أن تكون هذه العوامل والظروف قادرة وحدها على دعم هذا التوجه. ولا أريد أن أضمن ذلك أن المنظرين الوظيفيين يزيفون هذه الآراء لمجتمع لا يرغب فيها، أى مجتمع لا يريد أن يستجيب للرسالة المتضمنة فيها ولا يحتاجها. فهناك فى الواقع "تلاؤم" بين حاجات المجتمع الأكبر وبين التأكيد الأخلاقى للنظرية الوظيفية. وبعبارة أخرى، فإن الحياة فى المجتمع الحديث تولد نفس الحاجة العميقة للأخلاق داخل المنظر كما تولدها عند الآخرين، ومن ثم يعتبر التأكيد على أهمية الأخلاق إلى حد كبير استجابة لهذه الخبرة الشخصية مثلما هى تسجيل موضوعى لحاجات المجتمع.

ويمكن الاقتراب لفهم طبيعة الخبرة التى تولد هذه الحاجة الشخصية للأخلاق داخل المنظر والآخرين على مستويين من التحليل الأول، أن يتم التحليل بالنظر إلى بعض مشكلات الحياة ذات الطبيعة الوجودية، والتى توجد فى الغالب فى أى نوع للمجتمع، والثانى أن يتم التحليل بالنظر إلى بعض المشكلات الفريدة والخاصة بالحياة فى المجتمع الصناعى الحديث. حيث يمكن لهذين المدخلين أن يساعدا فى توضيح دور الأخلاق فى المجتمع الصناعى، وكذلك توضيح سبب أن هذا المجتمع لا يدفع البشر نحو البحث فقط عن الأنواع المحددة للإشباعات التى يمكن أن توفرها التكنولوجيا الحديثة بصورة متزايدة.

وسوف أبدأ بالاقتراب من قضية مصادر الأخلاق على المستوى الأكثر عمومية. حيث تظهر لغة الأخلاق – ومن ثم الأخلاق ذاتها، حيث لا يتيسر دراسة الأخلاق إلا من خلال تجلياتها اللغوية – فى العالم الاجتماعى فى المواقف التى نجد أن ما يريده البشر، وكذلك الإشباعات التى يبحثون عنها، غير ثابتة وغير مؤكدة. ويتمثل جوهر

الموضوع فى إجماله فى أن الأخلاق لها جذورها فى ندرة الأشياء والإنجازات المرغوبة وإمكانية وجودها. ويتميز "المسرح البدائى" الذى اتخذت فيه الأشكال الأولى للأخلاق هذا الطابع، فى أن شخصًا ما يريد شيئًا ما، غير أن هذا الشيء الذى يريده لا يمكن أن يؤمنه بجهده المنفرد، ومن ثم يتوقف إشباعه لحاجاته حينئذ على ما يفعله الآخرين. فهم إما أن يساعدوه فى مساعيه أو يمنعوه، وفى النهاية فإن هؤلاء الآخرين ليسوا على استعداد كلية لتقديم أو فعل ما يريده، أو يشعر الأنا بأن الأشياء المطلوبة منهم متوقعة على أية حال. وتصبح المشكلة المبدئية "حينئذ" متعلقة بكيف ينظم أحد البشر علاقته بالآخر حتى يمكن أن نبدأ بنموذج تعسفى مبسط ، حيث يريد فيه "الأنا" شيئًا "O" من "الآخر". ولا أهمية هنا لسبب رغبته فى هذا الشيء بالرغم من أهمية أن نتذكر أنه يمكن أن يرغب فى هذا الشيء بدرجة ما.

فإذا كان الأنا يهتم بشيء يريد الحصول عليه من الآخر، ومع تسليمه بأن الإشباع لا يمكن الحصول عليه بدون مقابل، فإنه سوف يهتم بفرص نجاحه، ومن ثم فسوف يطور بعض الأفكار المتعلقة بالعوامل التى سوف تؤثر على هذه الفرص، وهناك جانبين لاستعداد الآخر سوف يهتم بهما الأنا: الأول، هل الآخر يرغب فى إنجاز ما يريده الأنا، والثانى، هل هو قادر على إنجاز ذلك، وسوف يقوم الأنا ببعض الإيحاءات impu-tations فيما يتعلق بهذين الجانبين عند الآخر. ولنلاحظ أننا فيما يتعلق بهذه القضية لم نتحدث عن تفكير الأنا فيما يتصل باعتقاده فى ضرورة أن يفعل الآخر حسبما يريد الأنا منه، حيث أننا نحاول أن نفهم الظروف التى تتشكل فى ظلها الفكرة المصاغة أخلاقيًا عن واجب الآخر : فذلك هو الشيء الذى يحتاج إلى توضيح. ولتبسيط الأمور بدرجة أكثر فسوف أفترض أيضًا أن الأنا يقسم ببساطة إيحاءاته فيما يتعلق برغبة الآخر وقدرته على إنجاز ما يريده منه. وهو ما يعنى أن الأنا يفترض أن الآخر راغب أو غير راغب، قادر أو غير قادر على إنجاز ذلك. ومن وجهة النظر المبسطة هذه تظهر أربعة احتمالات.

فى الاحتمال الأول، يرى الأنا أن الآخر لا يرغب فى إنجاز ما يريده منه وليست لديه القدرة على ذلك. ومن ثم يواجه الأنا الاختيار بين الإصرار على ما يريده أو يغير بطريقة ما المطالب التى يطلبها من الآخر. وفى الحالة الأخيرة سوف يحاول الأنا

الحصول على "س" من الآخر بدلاً من "ه" . ولكن إذا أصر الأنا على الحصول على "ه"، وإذا كان يعتقد أن الآخر غير راغب فى تقديمه له، أو هو غير قادر على ذلك، فإنه من المحتمل أن يبحث عن مصدر آخر لما يريد. وبصورة عامة، فإن التكلفة النسبية لذلك، وتيسر البدائل يكون من العوامل التى تتولى تشكيل قرار الأنا. فإذا لم يستطع الأنا التنازل عن هدفه، ولا عن رغبته فى أن يكون الآخر هو الذى يقدمها له، فإنه قد يتصرف حينئذ بأسلوب عقابى تجاه الآخر، بحيث يستبدل الفعل التعبيرى بفعل أدائى ملائم.

ويتناقض الاحتمال الثانى بصورة مباشرة مع الموقف السابق، حيث يرى فيه الأنا الآخر بوصفه يرغب ويمتلك القدرة على تقديم ما يريده منه. وفى هذه الحالة لا تكون هناك مشكلة. حيث يمكن للأنا أن يدع الأمور تأخذ مجراها، ولا يسعى للتأثير على سلوك الآخر بأى وسيلة.

وهناك موقف ثالث محتمل، حيث يبدو فيه الآخر من حيث كونه يرغب فى تقديم ما يريده الأنا، ولكنه غير قادر على ذلك. وهنا يعتمد رد فعل الأنا على وجهة نظره فى عدم قدرة الآخر، ومدى اعتبار أن ذلك قابل للتعديل. فإذا نظر الأنا "لعجز" الآخر من حيث كونه غير قابل للتغيير، فإن البدائل التى تكون أمامه هى أساسًا تلك البدائل التى تحدثنا عنها فى الموقف الأول. والتى تعنى أنه بإمكان الأنا أن يغير ما يريده أو يمكنه الاحتفاظ بهدفه ولكن عليه أن يبحث عن تحقيقه من خلال شخص آخر، ومع ذلك، فإذا نظر الأنا إلى "عجز" الآخر بصفته غير قابل للتغيير، فإنه قد يسعى إلى جعل الآخر قادر على إنجاز ما يريده منه، ربما من خلال "تأهيله" بطريقة ما، أو تحسين مهارات الآخر أو مساعدته على تحسين موارده، وهنا يكون لدى الأنا الدافع لتهديد أو عقاب الآخر.

وأخيرًا، هناك موقف رابع محتمل، يأتى بنا إلى جوهر القضية. حيث قد يرى الأنا الآخر من حيث كونه قادرًا على تحقيق ما يطلبه منه وإن كان غير راغب فى ذلك. وهنا، سوف يحاول الأنا التأثير على الآخر بطريقة ما، إما بالنصح والتحذير أو بالأمر، أو عن طريق تقديم الحوافر أو العقوبات، أو عن طريق التهديد أو الوعد بفعل ذلك. وأيًا كانت

الطريقة التى يتبعها الأنا، فإن هدفه يتمثل فى تعديل دوافع الآخر. وهنا أيضًا، نحتاج إلى إضافة أن كل ذلك يعتمد على التكلفة التى يتكبدها الأنا، بالإضافة إلى ذلك سوف تصبح الاعتبارات الديموجرافية والأيكلوجية والتكنولوجية، كذلك عدد الإمدادات ومكانها ومدى تيسرها، ومن هم الذين يقدمونها، ومدى إمكانية الانتقال إليهم، من العوامل الأساسية التى تحدد نتيجة هذا التفاعل.

وأفترض أنه فى مثل هذا الموقف بالأساس تظهر لغة الأخلاق وعواطفها "ما يجب" و "ما ينبغى". حيث تتطور هذه اللغة لتصبح طوع الاستخدام. وبذلك تعتبر الأخلاق والادعاءات الأخلاقية أحد الأساليب الرئيسية التى يمكن أن يدفع بواسطتها الأنا الآخر لإنجاز ما يريده منه. ونحن ننظر إلى الأخلاق بوصفها تظهر فى المواقف التى توجد فيها الندرة مع توقع الحصول على الأشياء أو الإنجازات التى نرغب فيها، وحينما يقوم الأنا بتحديد ذلك بصفته يرجع إلى عدم رغبة الآخر فى تقديمها، وليس بسبب افتقاده المهارة أو الكفاءة أو الموارد أو التسهيلات التى تمكنه من إنجاز ذلك. بإيجاز، فإنه من المحتمل بدرجة أكثر أن تظهر الأخلاق فى الحالات التالية: (أ) إذا رغب الأنا بشدة فى شىء ما. (ب) وكلما ازدادت قناعته بأن الآخر قادر على تقديم هذا الشىء ولكنه غير راغب فى ذلك، و(جـ) كلما كان الأمر أكثر تكلفة بالنسبة للأنا إذا فكر فى التخلى عن الآخر أو استبداله بشخص آخر.

ويمكن إعادة طرح القضية من منظور آخر أكثر وضوحًا. فحينما يحكم الأنا على الآخر بالنظر إلى رغبته وقدرته على إنجاز ما يريده منه، فإن الأنا، يحكم فى الواقع على "طيبة" الآخر و "كفاءته" وهو ما يعنى أن الحكم "بالطيبة" يتوقف على الحكم "بالرغبة" ويرتبط به. وإذا لا يحكم الأنا على الآخر بصفته راغب لأنه ينظر إليه بصفته "طيب"، ولكنه على العكس يحكم عليه بأنه طيب، لأنه ينظر إليه بصفته راغبًا، وبالعكس يحكم عليه بوصفه "سيئًا" لأنه غير راغب. وفى هذا الإطار تعد "الطيبة" و "السوء" أحكامًا خفية لها دلالتها، ويصدرها الأنا عن الآخر حينما يشعر أن الآخر راغب، أو غير راغب فى إنجاز ما يطلبه منه. فالشىء الطيب هو الذى لا يسبب إحباطًا لنا، والذى لا يقاوم رغبتنا، والذى يعطينا ما نريده بإيجاز، فإنه الشىء الذى يقدم إشباعًا. غير أن الإشباع يعتبر نواه "الطيب" وإن كان لا يساويه.

وفى هـذا الإطـار توجد فجوة بين القول "إنه يرغب فى فعل ما أريده منه" وبين القـول "إنـه طيب". وتصبح المشكلة فى الواقـع متعلقة بطبيعة الظروف التى يتحول فيها الشعور البدائى" إننى أكره البشر الذين لا يعملون حسبما أريد" لكى يصبح شعوراً "بأنهم بشر سيئون".

وأفترض أن أحد هذه الظروف، يتمثل فى أنه حيثما يؤكد الأنا أن الآخر قادر على أن يفعل حسبما يرغب الأنا، فإنه من الخيال أو من غير المعقول أن يتوقع الأنا شيئًا من الآخر لا يكون قادراً على تقديمه. وباستطاعة الأنا أن يتعرف على ذلك فى الغالب. وفى هذا الإطار تتضمن كلمة "ينبغى أن يستطيع"، أن الحكم الأخلاقى يفترض حكمًا مسبقًا يتعلق بالقدرة. حيث يكون البشر القادرين فقط، أو البشر الذين يطبق عليهم مقياس القدرة، "والمسئولية حينئذ عن أفعالهم" هم الذين يعدوا طيبين أو سيئين. إذ أنه حينما يحصل البشر فقط على قدر من الاستقلال الذى يوافقون عليه. وحينما يصبحون على مستوى من الكفاءة، فإنهم يصبحون قادرين حينئذ على التصرف بطريقة تراعى الأحكام الأخلاقية.

وكما ذكرنا سابقًا، فقد يحصل الأنا على ما يريد، ليس فقط من خلال تغيير دوافع الآخر فقط، ولكن من خلال إجباره بطريقة ما كذلك. فإذا امتلك الأنا القوة لتحقيق ذلك فإنه يستطيع التحكم فى إنجاز الآخر. والعكس، فقد يقدم الأنا حوافز إيجابية، يقيد بواسطتها الآخر أو يكافئه، لأنه قد أنجز ما يريده منه. ويكون ممارسة الإكراه وتقديم الحوافز محتملاً فى مثل هذا الموقف لأن الآخر يستطيع، إذا رغب فى ذلك، أن يفعل حسبما يريد الأنا. غير أن ذلك ليس محتملاً حينما يكون الآخر ببساطة عاجزاً عن إنجاز ذلك، أو يعتقد أنه عاجز عن إنجاز ذلك. ومن ثم يكون هناك طريقان على الآخر أن يسلك أحدهما: إما من خلال نوع من "الإغراء" الذى يهدف من ورائه الأنا إلى تعديل دوافع الآخر. أو من خلال ممارسة قدر من الإكراه على الآخر أو تقديم الحوافز له. وفى الحقيقة فإن كلاً من ممارسة أو منح الحوافز سوف يعدل دوافع الأنا أيضًا، وكذلك رغبته أو استعداده للإذعان، غير أن هذا التغير يكون موقفيًا، لأنه حينما يزول القهر، فإنه من المحتمل أن يتحول الآخر إلى عدم الرغبة.

ولا تعد هذه الدافعية المرتبطة بالموقف أسلوبًا ثابتًا أو موثوقًا به لكى يحصل الأنا على ما يريده من الآخر، حيث إنها قد تتغير حسب التقلبات فى موقف الأنا - بسبب صحته المريضة، أو الحظ السئ أو الندرة أو أى شىء آخر يقلل من قدرته على إجبار الآخر أو مكافأته. فإذا كان إذعان الآخر يتوقف كلية على هذه الدوافع الموقفية، فإن الثقة فى احتمالية التكيف فى المستقبل تكون ضعيفة، حيث يمكن القضاء عليها حتى بواسطة الأضرار التى قد تؤثر على قوى الأنا وموارده. ولذلك فحينما تقع مثل هذه الاحتمالات فإن الأنا يواجه مشكلة حث الآخر على إنجاز ما يريده. وفى هذا الإطار ينبغى على الأنا أن يقلل من احتمال إنجاز الآخر الذى ينتج عن التوقع المتعلق بقدراته وموارده الآن. حيث إنه من الممكن فى الحقيقة - وبغض النظر عن عظم قوة الأنا - أن يدخل الآخر فى تحالفات مع الآخرين لكى يمتلك قوة موازيه.

فإذا واجه الأنا شخصًا ما قادرًا على فعل ما يريده منه لكنه لا يرغب فى ذلك، وحيث تكون قوته وقدرته على الوعد بالمنافع أو التهديد بالعقوبات فى مواجهته غير مجدية عادة عند حد معين. فإننا نجده حينئذ يجب أن يبحث عن أسلوب لتعديل دوافع الآخر، أسلوب لا يعتمد على المنافع أو التهديد بالعقوبات التى يمكن أن يقدمها أو يلجأ إليها. حيث ينبغى أن يتخذ ذلك شكل نوع من "الإغراء" الذى لا يكون من ناحية له طبيعته الموقفية الضيقة، ولا يتصل من ناحية أخرى بالمنافع الموعودة أو التهديد بالعقوبات المتوقعة. حيث يعبر ذلك بالأساس عن طبيعة اللغة الأخلاقية. فهى ليست موقفية، وذلك لأنها تشير عادة إلى الإنجاز فى إطار فئة من المواقف وبالنسبة لفئة من الأشخاص. حيث يشير الزعم الأخلاقى إلى ما ينبغى أن ينجز فى موقف من نموذج معين بواسطة شخص من نموذج معين كذلك. ومن ثم فليس هناك ادعاء أخلاقى ملزم فقط لشخص بعينه وفى موقف بعينه كذلك. فوراء الادعاء المحدد الذى يطلبه صديق من صديقه يوجد افتراض بأن "الأصدقاء" ملزمون بذلك، كل نحو الآخر. إضافة إلى أن الادعاءات الأخلاقية ليست بطبيعتها ملزمة بسبب النتائج المترتبة على التكيف معها أو على انتهاكها: أعنى المكافآت أو العقوبات المتوقعة، وإنما يعتقد فى صحتها "لطبيعتها بالأساس".

بذلك تعد الأخلاق هى اللغة التى يستخدمها الأنا لتحريك دوافع الآخر فى اتجاه الإذعان لما يريده بدون الإشارة إلى الأسلوب الذى سوف يتغير من خلاله الموقف

بواسطة المنافع المقدمة أو الخسائر التى يمكن تجنبها. فهى - أى الأخلاق - تشتت النتائج الموقفية. وهى تتضمن أن هذه النتائج ليست ملائمة لقرار إنجاز أو عدم إنجاز ما هو مطلوب. فمن جانب، نجدها تتضمن ضرورة أن يعمل الآخر شيئًا ما بغض النظر عما إذا كان سيحصل على عائد منه، أو يخسر بسببه. وعلى الجانب الآخر، فإنه حينما يطلب الأنا التكيف مع المزاعم الأخلاقية فإنه يصرح بأنه لا يفعل ذلك بسبب أية مصلحة خاصة أو أى امتياز شخصى سوف يحصل عليه حينما يذعن الآخر. وبذلك تتمثل الوظيفة الاجتماعية للغة الأخلاق فى إنجاز الأفعال بدون ممارسة القوة أو الإكراه، وبعيداً عن تقديم المكافآت. وتطرح صياغة المطالب من خلال الاعتبارات الأخلاقية صورة محددة للأشخاص بصفتهم غير أنانيين. وبهذا المعنى يوجد عادة تضمين بأن الشخص الأخلاقى هو الشخص "الذى لا مصلحة له". وبإيجاز، تتمثل الوظيفة الاجتماعية للأخلاق فى وقف النزاع حول توزيع الامتيازات.

وتوجد وظائف أخرى عديدة للأخلاق تستحق الملاحظة كذلك، وتتمثل إحدى هذه الوظائف فى تقديم حل للخبرة المتعلقة بفعل شىء أو عدم فعله، وذلك من خلال تأكيد الدعم على هذا الجانب دون الجانب الآخر، وبذلك يقضى على المشكلة الجوردية **Gordi-an knot** (*) المتعلقة بالتردد الواضح؛ إلى جانب أن وظائف الأخلاق تسهل كذلك تجاوز الصراعات الداخلية. بالإضافة إلى ذلك نجد أن الادعاءات المقبولة أخلاقيًا تؤدى وظيفتها لكونها تحولاً "يبرر" العجز، أو يمكن النظر إليها بصفتها آليات للتسليف أو الائتمان فى العلاقات الاجتماعية. ولكونها ليست متحددة موقفيًا، فإنها تمنع الآخر من الامتناع المباشر عن الاستجابة لمطالب الأنا، حتى حينما يصبح من الواضح أن قدرة الأنا على تقديم مكافآت متبادلة قد تأثرت مؤقتًا. ومن ثم تعمل الأخلاق على الحفاظ على العلاقة حتى يستطيع الأنا استئناف إفادته الآخر أو حتى يصبح واضحًا أن الأنا لن يستطيع ذلك.

(*) العقدة الجوردية، هى عقدة أحكم شدها جورديوس ملك فريجيا، وقد زعموا أن لن يحلها إلا سيد آسيه المقبل. فجاء الإسكندر الأكبر وقطعها بسيفه، وهى تذكر دائمًا حينما يطلب من الفاعل، إنسانًا كان أو نظامًا أو وحدة اجتماعية أن يتخلى عن التردد فى مواجهة أى موضوع، وتبنى الحسم الواضح.

فـإذا اسـتطاعت الأخـلاق حل بعض المشكلات، فـإنهـا سـوف تخلق فى المقـابل مشكلات أخرى؛ وسوف تولد أنواعًا محددة من القابلية للتأثر أو التهديد، وكذلك تسبب بعض التكاليف بالنسبة للأنساق الاجتماعية. وتتضمن إحدى هذه المشكلات تأسيس فجوة بين المرغوب والذى يمكن الرغبة فيه، بين جوهر الإشباع والاشتراط الأخلاقى على ذلك. حيث تنتج الفجوة من حقيقة أن الأنا - أثناء سعيه وراء رغباته - يبحث عن التـعـاون الذى يرفـضـه الآخـرون الذين لديهم رغـبـاتهم كـذلك. والذى ينتج رفـضـهـم الأساسى لرغباته، جزئيًا، من حقيقة أنهم أكثر اهتمامًا بإشباع رغباتهم.

وبصورة جوهرية يشكل التعبير عن الحاجة بصفتها مطلبًا أخلاقيًا وعدًا بتبادل الإشباع. بمعنى أنه، بصياغة الأنا لمطالبه من الآخر من خلال اعتبارات أخلاقية، فإنه يعد ضمنيًا بأنه سوف يذعن لمطالب مماثلة قد يفرضها الآخر عليه، أو أنه سوف يدعم مطالب مختلفة كلية قد يطلبها الآخر - سواء منه أو من طرف ثالث - وهو الأمر الذى يعد جزءًا من منظومة أخلاقية أشمل، يتم التصديق من خلالها على المطالب الأصلية التى يطلبـهـا الأنا من الآخر. وبهـذا المعنى، تعـتـبـر الأخـلاق وعـدًا ضـمنيًـا بتـبـادل الإشباعات، ولهذا السبب فإنها تحتوى عادة على التزامات وبالمثل حقوق لكل طرف يعتقد أنه سوف يذعن لها.

ومع ذلك، فـإنه نتـيـجـة لذلك بالتـحـديد، أصـبـحت الأخـلاق لهـا بعض الجـوانب الحسـاسـة أو القـابلة للتـأثر، حيث توجد عادة نقطة مـا يتـعـرض عندهـا التلاؤم بين الأخلاق والأشباع للتوتر. وذلك لأن كل منظومة أخلاقية تحتوى بصورة ثابتة وعودًا ضمنية، يحصل بعضهم من خلالها على إشباع أكثر من الآخرين، أو التى تكون مكلفة أو مـجزية للبعض بدرجة أكثر حتى يذعنوا لها أكثر من الآخرين، أو التى تجد أن بعضهم أكثر استعدادًا حينئذ لفرضها من بعضهم الآخر. وفى هذا الإطار تحتوى كل منظومة أخلاقية عادة مجموعة من الالتزامات الأخلاقية التى يرفض بعضهم إنجازها، برغم أنهم قبلوها (أو كان عليهم أن يقبلوها جزئيًا) من أجل تعبئة الدعم للحصول على المطالب الأخرى التى يهتمون بها. وعلى هذا النحو تتضمن كل منظومة أخلاقية "كذبة بيـضـاء Noble Lie" . وفى هذا الإطار سـوف يكون بعض الناس على اسـتـعـداد لأن ينجـزوا أقـل مما تفرضـه التزامـاتهم الأخلاقيـة، أو تطلبـه هذه الالتزامات بقـدر ما.

ولا يرجع ذلك إلى فشل التنشئة الاجتماعية، أو إلى الاضطرابات الشاذة أو المنحرفة التى يعانى منها بعضهم، ولكنها أصيلة فى طبيعة المنظومة الأخلاقية بصفتها تشكل نسقًا من الوعود الضمنية المتبادلة.

وتوجد مشكلات أساسية أخرى تولدها المنظومة الأخلاقية، وتنتج من حقيقة أنها تحتوى على الأقل على بعض الالتزامات "التى يتم الالتزام بها لذاتها". حيث تتطلب هذه الالتزامات أن يؤدى الشخص واجبه فى حدود معينة، حتى ولو لم يكن الآخرين قد أدوا واجباتهم فى الماضى، ولا يتوقع أن يؤدوها فى المستقبل، حيث تتطلب هذه الالتزامات أن ننجز بعض الأشياء لبعض الآخرين، بغض النظر عن حاجتهم أو عدم حاجتهم لذلك. بإيجاز تتطلب هذه الالتزامات أن يؤدى الإنسان "الشىء الصحيح" بدون الاهتمام بنتائجه. ومن وجهة نظر أبعاد أخلاقية كثيرة، فإنه من غير المهم أن تعرف طبيعة العلاقة بين الفعل المطلوب والتاريخ السابق للتفاعل بين الأطراف أو مدى مسئولية هذا الفعل فى تأسيس نتائج ضارة بالآخرين.

وقد تقود الاعتبارات الأخلاقية الأنا إلى حبس المساعدة عن شخص ساعد الأنا فى الماضى، وربما الإضرار به. وقد تقوده الاعتبارات الأخلاقية إلى فعل أشياء لهؤلاء الذين لديهم فعلاً امتيازات ولكنهم لا يقدمونها للآخرين الذين هم فعلاً فى حاجة إليها. فقد ييسر الالتزام بالأخلاق تجاهل ديوننا الماضية للآخرين، واعتمادنا فى المستقبل عليهم، واحتياجاتهم الحالية لنا. ولذلك فقد تؤدى الأخلاق إلى تأسيس فوضى عميقة فى الأنساق الاجتماعية.

وقد تصبح "الشهية" الأخلاقية، والجوع إلى الفضيلة نهمًا كأى جوع آخر، ويمكن أن يكون مدمرًا للأنساق الاجتماعية كذلك، بالضبط مثل الأنومى أو اللامعيارية التى استنكرها إميل دوركيم. وفى هذا الإطار لا يعرف النسق الاجتماعى غضبًا مثل غضب رجل الأخلاق حينما يثور. حيث نجده فى هذا الإطار لا يهتم كثيرًا بالحسنات التى قدمها الآخرون له، أو بالمعاناة التى يواجهونها الآن، وبذلك يمكن القول بإمكانية وجود قدر أكبر من القسوة التى تسبح بحرية فى فضاء المجتمع فى فترات المد الأخلاقى المرتفع، ومن ثم توجد إمكانية أكبر لتغيير النسق الاجتماعى بدرجة أكثر من السلوكيات

الأكثر نفعًا. إذ لا يعد هؤلاء البشر الذين أداروا ظهورهم للأخلاق هم دائمًا أكثر البشر شرًا، بل أننا نجد أن البشر الذين لديهم سخط أخلاقى هائل هم الذين بنوا المحارق ومعسكرات الاعتقال.

إذ يوجد نوع من الجدل بين نسق التبادلات ونسق الأخلاق. ولكل نسق ضعف يولد لديه حاجة إلى النسق الآخر. وببساطة لا تحتاج تبادلات القوة والمنافع إلى التنظيم والضبط، لأن ذلك ما تفعله الأخلاق أكثر مما ينبغى.

الأخلاق وتهمة التحيز

برغم أنه يمكن إضفاء الشرعية أو الطابع "الأخلاقى" بأساليب مختلفة على نسق من القواعد – من خلال الادعاء مثلاً بأنها قديمة، أو شرعية أو صادرة عن السماء – فإن القواعد تشترك فى شىء واحد : يتمثل فى كونها تدعى بأن ما تقره ضمنيًا لا يؤدى إلى أى تمييز متحيز لأحد الجماعات، أو لأحد قطاعات السكان. وأيًا كان الشكل المحدد الذى يتخذه ادعاء الشرعية، فإنه يعتبر فى العادة ادعاء ضمنيًا بوجود تبادل فى المنافع. لكن كيف يمكن معرفة هذا التبادل والتثبت منه؟. حيث إنه من الصعب بالنسبة للبشر أن يحكموا من خلال الفحص المباشر على توزيع المنافع المستند إلى مجموعة من القواعد. وذلك لأنه قد يتم تضليلهم بواسطة الحيرة غير المتوقعة التى قد تسببها النتائج التى قد تظهر على المدى البعيد.

ومع ذلك تتمثل إحدى الطرق التى يتم بواسطتها تعيين التحقق المشترك لتبادل المنافع فى فحص الأسلوب الذى ظهرت به هذه القواعد، أو بواسطة فحص المعتقدات المتعلقة بتأسيس هذه القواعد أو أصولها أو الاستفادة منها. فكلما ساد اعتقاد بأن القواعد قد ظهرت بأسلوب يتجنب أو يبدد الشك فى المنفعة المتحيزة بالنسبة لبعض الأفراد أو الجماعات. كان هناك احتمال أكثر فى النظر إلى هذه القواعد بوصفها مشروعة. وهناك بعض الاستنتاجات من هذه القواعد التى تكون عادة أكثر اتساقًا مع الاعتقاد فى نزاهتها، ومن ثم فى شرعيتها

مقارنة بقواعد أخرى. وذلك يعنى مثلاً أنه من المحتمل أن ينظر إلى القواعد التى يعتقد أنها قد تأسست أساساً بواسطة هؤلاء المستفيدين منها بوصفها مشروعة. وفى المقابل من الممكن أن يسود اعتقاد بشرعية القواعد التى تدرك بوصفها قد صيغت بواسطة هؤلاء الذين يخضعون لها، أو بواسطة الجماعات التى يشعر فى إطارها الأفراد بأنهم كاملى العضوية، فى مثل هذه الأحوال من المحتمل أن يسود اعتقاد بدرجة أكثر بشرعيتها.

وبالمثل قد تصبح القواعد التى يعتقد أنها تراث من الأجيال السابقة، إلى حد ما، فوق الشك، لكونها لا تمنح امتيازاً لهؤلاء الذين يعتقدون فيها، ولأنهم لم يقوموا أصلاً بتأسيسها. وما هو أكثر أهمية، فإن القواعد التى تبدو أنها قد تأسست بواسطة جهة ما لا يعتقد فى تحيزها، من المحتمل بدرجة أكثر أن ينظر إليها بوصفها صادرة عن جهة ما، يعتقد فى تحالفها مع أحد الأطراف المتخاصمة. حيث يعتبر ذلك، بالطبع، أحد الأسباب التى تؤكد أنه من المهم للغاية أن تقدم الدولة صورة عامة عن ذاتها بوصفها غير متحيزة، وتحمى هذه الصورة فى مواجهة المصالح المتعارضة داخل المجتمع الأكبر.

ومن الطرق الأكثر شيوعاً للتأكيد على أن القواعد المنظمة للجماعة غير متحيزة، القول بأن مصدرها الآلهة، أو أنهم فرضوها من أعلى. إذ يعنى القول بالآلهة بوصفها منبعاً للأخلاق، الرفض الضمنى لكونها اشتقت من المصالح الخاصة بإحدى الجماعات الاجتماعية، أو أنها تمنحها بعض الامتيازات. ويعنى ذلك أن الذى يمنح الأخلاق عدالتها هو التأكيد على أنها صادرة عن السماء. ومن ثم فقد ينظر إلى انتهاك الأخلاق التى يعتقد فى صدورها عن السماء، بوصف ذلك تدنيساً للمقدسات، الأمر الذى سوف يجلب اللعنات التى لا مهرب منها - برغم أن ذلك من المؤكد أن يؤدى إلى إثارة الدوافع القوية للتكيف معها. غير أنه يكمن وراء هذه الاعتبارات، أنه حينما تنسب القواعد للآلهة الذين يعدون فوق كل الجماعات الإنسانية ومصالحها المتصارعة، فإن ذلك يدل فى حد ذاته على عدم التحيز الجوهرى للقواعد، ومن ثم يزودها ذلك بالشرعية التى تدفع البشر إلى طاعتها بصورة إرادية.

الوضعية والأزمة الأخلاقية للنظام الصناعي

ظهر المجتمع الصناعي الغربي الحديث بعد التنوير الذي تحقق في القرن الثامن عشر في أوربا، وهو الذي قلل بقسوة من شأن المعتقدات الدينية التقليدية والتصورات المتعلقة بالله. وفي الحقيقة، فقد كانت الطبقات الاجتماعية التي أيدت التصنيع هي ذات الطبقات التي انسجمت مع روح التنوير. ولقد مارس التصنيع ذاته، بثقافته النفعية، وارتباطه بالعلم والعقلانية، ضغطًا واضحًا على المعتقدات الدينية التقليدية، بعيدًا عن أية ميول خلافية محددة، وبغض النظر عن الحكم بمدى الانسجام المنطقي بين العلم والديانة التقليدية، حيث صاحب ظهور النظام الصناعي النفعي العمل على إضعاف المعتقدات الدينية التقليدية – المتعلقة بتصورات عالم ما وراء الطبيعة والحياة الآخرة – تلك التي ساهمت حتى الآن في تأسيس الشرعية التي نشعر بها تجاه المنظومة الأخلاقية التي سادت أوربا الغربية. والآن بدأت الآلهة تموت، ومع موتها تهددت شرعية النسق الأخلاقي الكامل لأوربا الغربية. ولقد تحققت أكثر التوقعات كآبة بالنسبة لهؤلاء الذين توقعوا الأزمة الوشيكة الوقوع، من خلال ظهور مفكرين مرموقين مثل الماركيز دي ساد، الذي قال إنه إذا لم يكن هناك شيء صادق بصورة مطلقة، فليس هناك شيء خاطئ بصورة مطلقة كذلك.

ومن ثم فقد كان معظم تأكيد علم الاجتماع الوضعي على الأخلاق استجابة للأزمة الأخلاقية الناشئة في محاولة للعثور على تقدير غير غيبي للنظام الأخلاقي القائم. وفي ضوء ذلك يمكن فهم سعي الوضعية لتأسيس ديانة علمانية وغير غيبية للبشر. حيث كانت مشكلتها تكمن في العثور على ديانة بدون إله وبدون تصور لحياة آخرة – وتستطيع أن تزود الأخلاق العامة بالشرعية.

وقد اعتقد الوضعيون في البداية أنه يمكن تحقيق ذلك من خلال العلم، وقد افترضوا أن الحيادية واليقين المنسوبين للعلم يمكن أن تزودا شرعية المنظومات الأخلاقية بعدم التحيز المطلوب. حيث يمكن لحيادية العلم الاجتماعي أن تقدم – حسبما اعتقد كونت – تأكيدًا على عدم التحيز، وهو التأكيد الذي من شأنه أن يضفي الشرعية على الأخلاق. ومن ثم فلم ينظر إلى الانفصال أو الحيادية، بصفتهما تؤديان في حد

ذاتهما إلى البحث فى الأفضل أو إلى الحقيقة، أو بصفتهما ذوات قيمة بالنسبة للعلماء الاجتماعيين وحدهم. بل كانت وظيفتهما التاريخية الكامنة تتمثل فى الموافقة على شرعية العالم الاجتماعى بصفته الذى يقدم الأخلاق التى تنتج عن العلم الاجتماعى.

غير أن هذا الجهد الوضعى لإضفاء الشرعية على الأخلاق من خلال العلم الاجتماعى والديانة العلمانية للإنسان قد فشل. وتسجل التطورات الأخيرة فى العلم الاجتماعى ابتداء من دوركيم وحتى بارسونز، تراجعًا عن النزعة العلمية للوضعية، بينما تعبر بصورة واضحة فى نفس الوقت عن الحاجة إلى العثور على طرق أخرى – تنسجم مع المجتمع الذى يتمتع بدرجة عالية من العقلانية – يمكن أن ندعم من خلالها المنظومة الأخلاقية للمجتمع الغربى. وتتجه الإجابة التى يقدمها الاتجاه الوظيفى المحدث إلى القول بأن الأخلاق غير العقلانية ضرورية لاستقرار المجتمع ككل. وهنا نجد أن شرعية الأخلاق يصادق عليها مرة أخرى من خلال التأكيد على طبيعتها غير المتحيزة. ومع ذلك يوجد تناقض فى هذه الإجابة. لأنها تقدم فى الحقيقة دفاعًا عقلانيًا عن اللاعقلانية، طالما أنها تدافع عن الأخلاق بالنظر إلى نتائجها الاجتماعية التى تتميز بالعقلانية. وهى النتائج التى تتعرض عادة للجدل العقلانى وإعادة التقييم المستمرة. وتتعرض هذه البرهنه للهجوم، بصفة خاصة، من قبل الجواب القائل بأنه بينما تصبح أى منظومة أخلاقية ضرورية بالنسبة للنظام الاجتماعى، فإن المنظومة الأخلاقية المحددة والحالية ليست محققة للنظام الاجتماعى عمومًا، ولكنها مؤدية لاستقرار مجتمع معين، بكل ما به من توزيع متباين للامتيازات والمسئوليات. بإيجاز، تظل المنظومة الأخلاقية معرضة للادعاء بأنها تشكل دفاعًا عن الامتيازات.

ولذلك، نجد أن الأزمة الأخلاقية لم تحل كلية، وفى الواقع لم يعد الله يموت بالنسبة للكثيرين، ولكنه قد مات فعلاً. ويبقى البحث عن أساس لشرعية المنظومة الأخلاقية الخاصة بالثقافة الأوربية الغربية. حيث نجدها قد استمرت فى ظل ظروف مختلفة عن تلك التى بدأت فى ظلها أوربا فى الفترة التالية للتنوير. ولم يعد الأمر بالنسبة للكثيرين، بل للأغلبية، يستحق اهتمامًا بحلها، فقد تم تأجيلها من خلال دعم الأسس غير الأخلاقية "المادية" للنظام الاجتماعى، وبخاصة نمو الإشباعات الكافية بصورة متزايدة، تلك التى تستطيع الحضارة الصناعية توزيعها. لقد تم تأكيد استقرار

المجتمع الغربى عن طريق تشجيع قدرة كثير من البشر من أجل الحصول على إشباعات أكثر من تلك التى كانوا يستمتعون بها سابقًا – حتى مع استمرارهم فى الحصول على قدر أقل بكثير مما يحصل عليه الآخرون حولهم.

وبدلاً من استخدام القيم "الروحية" أسلوبًا، لتجنب عدم الاستقرار الاجتماعى الذى تسببه اللعبة ذات الناتج الصفرى، استخدمت المجتمعات الصناعية الحديثة الإنتاجية المتزايدة. ومن ثم فقد توقفت عن ممارسة اللعبة ذات الناتج الصفرى. ولذلك تولد إحساسًا أساسيًا للغاية، لا تحتاج فى إطاره المجتمعات الصناعية إلى أن تكون ذات طبيعة "روحية" كما كانت المجتمعات السابقة، حتى يمكنها الحفاظ على استقرار أتساقها، وذلك لأن هذه المجتمعات قد استبدلت فى الحقيقة ما هو "روحى" بما هو "مادى".

وبإيجاز، فأنا لا أعتقد أن هؤلاء الذين يتحدثون عن التدهور العام للمعايير الأخلاقية فى المجتمع المعاصر – كما اعتاد الكثيرون هذا الحديث – قد فعلوا ذلك لأن وسائل الإعلام الجماهيرى جعلتهم على وعى متزايد بالشرور والمعاناة فى العالم فقط ، ولكن جزئيًا، بسبب وجود هذا التدهور، حيث يعد هذا التدهور، بتقدير له قيمته، نتاجًا للاستعداد المبيت للنفعية البرجوازية تجاه الأنومى. إذ لا توجد بالنسبة لى – وذلك على نقيض باسونز – معضلة فى القول بأن المعايير الأخلاقية تتدهور من ناحية، وأن مستلزمات العيش فى حالة من الرفاهية تتزايد من ناحية أخرى. حيث إنه بدلاً من النظر إلى زيادة هذه المستلزمات بصفتها دليل على حيوية وبقاء الأخلاق المسيحية، فإننى أنظر إليها من حيث كونها تنتسب إلى حد كبير إلى التصنيع المتزايد بإنتاجيته المتنامية، وأيضًا بتوزيعه للإشباعات.

وفضلاً عن ذلك، يمكن أن أضيف أن هذه المستلزمات اللائقة والمتزايدة غير متساوقة، وإن كانت مرتبطة بصورة مباشرة، بالاستخدام الآداتى المتزايد للبشر، وبتدهور "احترام الكبرياء الفردى". حيث يعزى هذا التدهور فى جانب منه إلى نمو المتخصصين الفنيين والمهنيين الذين هم على معرفة بالتصنيع الحديث، والذين يعدون أنفسهم مسئولين وحدهم عن تطبيق المعايير الفنية الضيقة على الأشخاص، بعيدًا فى

الغالب عن نتائجها بالنسبة لتحسين الرفاهية : "لقد تمثلت الفاعلية فى النجاح، ولكنها..." أى الفاعلية تعزى جزئيًا إلى حقيقة أن هذا التخصص أيضًا بطابعه الشمولى يحول الأفراد إلى "حالات" وأخيراً، فإنه ينتج عن هذه القسوة الصارمة، أن القوة المستندة إلى الخبرة الفنية، تعد وسيلة المهنيين للتعامل مع الزبائن (المرضى). وأن كل ذلك لا تخفف من وطأته مثقال ذرة المقاصد الطيبة لهؤلاء الذين يشاركون فيه. وإذا كان هناك أى تنظيم حديث أكثر قسوة فى الواقع من الجيش فى مواجهة كبرياء الشخص، فإن هذا التنظيم سوف يكون المستشفيات الحديثة.

وتضعف الحضارة المتقدمة تكنولوجيا مستوى المهارات المطلوبة للإنجازات المرغوبة وتفتتها، كما أنها تبسط وظائف كثيرة وتجعلها تنجز بالآلة . ومن ثم فهى لم تعد تعتمد بعد على لغة الأخلاق، أو تعبئة العواطف الأخلاقية لتأمين تحقيق الإنجازات المرغوبة. ولذلك فإننا نجد أنه من غير المطلوب داخل قطاعات المجتمع المتقدمة اقتصادياً أن يمتلك الأفراد صفات أخلاقية، أو أن يعاملوا بصفتهم فاعلين ذوى أخلاق، حتى ولو كانوا يعاملون بصورة أكثر لياقة. وذلك لأن البشر قد أصبحوا أكثر قابلية للتغيير، والإحلال، وحتى الأبعاد لقاء تكاليف متدنية. وأصبحت الأخلاق مسألة خاصة. حتى أصبح الفنيون يتعاملون الآن مع "الحالات" وفق قواعد لا شخصية ووفق معايير ضيقة. وقد وجدت الثقافة النفعية أدواتها الحديثة متضمنة فى التكنولوجيا الحديثة، ووجدت متضمناتها التنظيمية فى البيروقراطية الحديثة: وهى تستطيع الآن أن تنجز وعدها المتعلق بمعاملة الأشخاص بصفتهم أشياء. كل ذلك يحدث مصاحب للارتفاع فى مستويات الصحة العامة، ومتوسط طول العمر والرفاهية. وحيث تنمو "المستويات اللائقة بالمعيشة" فى كل مكان فى المجتمعات الصناعية، وفى كل مكان فى هذه المجتمعات يتم تنميط قيمة البشر بصورة غير لائقة.

وبعبارة أخرى، فقد أصبح من المحتمل بدرجة أقل أن ينظر البشر إلى أنفسهم بصفتهم فعالين، وأنهم يسيطروا على أقدارهم، وأصبحت البيروقراطية والتكنولوجيا والعلم قوى أكثر قوة واستقلالاً بصورة متزايدة. حتى أصبح البشر يشعرون بأنها تحاصرهم. وأصبحت قدرة البشر وحاجاتهم إلى أن ينظروا لأنفسهم بصفتهم فاعلين ذوى أخلاق مهددة. ومن ثم سوف يجد الكثير من البشر أنفسهم إما أن يعيدوا تأكيد

فعاليتهم فى ذاتها، بعدوانية وعنف وبدون الاهتمام بالطبيعة الأخلاقية التى ينبغى أن تكون لمثل هذا التأكيد، وإما أن يهجروا كلية الافتراض القائل بأنهم فاعلون ذوو أخلاق وقادرون على الفعل الأخلاقى، ومع ذلك يتضمن الموقف الأخير إعادة صياغة تصورية ذات طبيعة راديكالية لنظرتنا الأساسية للإنسان، وأنا أنظر إلى ذلك بصفته يشكل ولو جزئيًا على الأقل أساس ملاحظة ميشيل فوكو حول الظهور التاريخى الحديث لمفهوم "الإنسان"، وحديثه عن خطر أن الإنسان سوف يبدأ فى الانقراض أو الموت فى القرن العشرين مثلما مات "الله" فى القرن التاسع عشر(٢٨).

الأخلاق والندرة فى ظل النظام الصناعى

وبسبب أن البشر يعاملون ولو من بعض الجوانب بصفتهم أشياء، وإن كانوا ما زالوا يتوقعون أن يعاملوا بصفتهم أشخاصًا. يوجد اهتمام عام مستمر بالأخلاق، وإحساس بالأزمة الأخلاقية القائمة. حتى ولو أصبحت هذه الأزمة الأخلاقية غير واضحة بسبب تدفق الإشباعات الجديدة. غير أن هناك بالمثل بعض الأسباب الأخرى التى تفترض فى الحقيقة وجود بعض التناقضات الأساسية فى ثقافتنا. ويتمثل أكثر هذه الأسباب أهمية فى أن النجاح الهائل للتكنولوجيا الحديثة بدأ، عند نقطة معينة، يقلل من قيمة ناتجه. حيث لا يرتبط إنتاج التكنولوجيا للإشباعات يدًا بيد مع الزيادة فى إجمالى الناتج القومى، وحيث يبدأ عند نقطة معينة بالنسبة للجميع، وبصورة أكثر سرعة بالنسبة للمتميزين وأصحاب الامتيازات تناقص المنفعة الحدية للسلع والخدمات الإضافية والجديدة. فمثلاً لا يقدم جهاز التليفزيون الثانى بهجة أكثر كالجهاز الأول، ولا تشيع السيارة الثالثة للأسرة سعادة أكثر كتلك التى قدمتها السيارة الثانية. حيث نجد أن التصنيع قد خضع لتناقص معدلات الإشباع، الذى يؤدى بمرور الوقت إلى إلغاء قيمة جوهر الشىء الذى أتقنت صناعته. ومن ثم يستطيع المجتمع المتقدم تكنولوجيًا أن يرجئ مشكلة الأخلاق، غير أنه لا يستطيع إلغائها. ويرجع ذلك بالتحديد إلى أن البشر لديهم قابلية الإشباع، وليسوا شرهين. ومن ثم يستطيع المجتمع الرشيد الذى يريد حقيقة رفع مستوى تضامنه الاجتماعى أن يحقق ذلك من خلال تعيين الزيادة فى

إنتاجه لهؤلاء الذين يجدونها أكثر مكافأة وهم الفقراء والمحرومين. غير أنه طالما أن هذه الجماعات الضعيفة نسبياً ليست هى التى تقوم بالتوزيع، فإن الجماعات الأقوى تستمر فى إمداد نفسها بتبذير نصيب كبير من الناتج القومى.

وبينما نجد أن بعض الشرائح الاجتماعية فى المجتمع الصناعى قد بدأت فعلاً فى الإحساس بقانون تناقض الإشباع. فما زال التأثير الكامل لهذا الميل لم يصل إلى منتهاه، فنحن ما زلنا عند بدايات رد الفعل فقط. أما بالنسبة للحاضر، فما زالت الندرة هى المشكلة الرئيسية. لأنه بينما نجد أن المجتمعات الصناعية الحديثة أكثر إنتاجية إلى حد بعيد من تلك المجتمعات التى ما زالت فى الحقيقة بعيدة عن مستوى الإنتاجية التى قد يمكنها من إشباع، ولو حتى الحاجات الأكثر أساسية لسكان العالم بأكمله. حيث إن ذلك سوف يصبح مطلباً أكثر إلحاحاً كلما اتسع نسق العلاقات الدولية لكى يضم أمماً جديدة، سوف تطالب بالمساعدة إما لاعتبارات إنسانية أو سياسية. وارتباطاً بذلك فإنه حتى لو استخدمت المشروعات الصناعية القائمة فى العالم اليوم بكامل طاقتها، وإذا ما تم توزيع الناتج بالتساوى بين الأشخاص فى العالم، فإن النتائج سوف تكون بعيدة تماماً عن تحقيق الراحة والأمان.

وسوف تنتج نفس الحالة فى الغالب الأعم، إذا اعتبرنا الأمة ذاتها هى وحدة الحساب، وأن الإنتاج القومى سوف يقسم فقط بين مواطنيها، وبرغم أن متوسط الإشباعات يمكن أن يكون أعلى بالطبع فى الأمم الصناعية، بل إن ذلك فى الحقيقة يعد أحد أسباب أن دولة الأمة ما زالت وحدة اجتماعية حية. حيث نجدها تقدم الآلية، والمبرر الذى يحدد امتياز الحصول على الإشباعات، التى تذهب أولاً ومباشرة إلى هؤلاء الذين يعدون من مواطنيها، والذين يشاركون فى عملية الإنتاج. وقد كانت قابلية الاتحاد السوفيتى للنمو كدولة أمة والضغط المفروض عليها للاحتفاظ بدور تحديد الامتيازات، هو الذى تطلب منها وساعدها على مقاومة المطالب الصينية فى ضرورة أن يوجه قسماً من إنتاج الاتحاد السوفيتى، لدعم تصنيع الصين، حيث كان ذلك أحد المصادر الرئيسية لصراعهما.

وأخيراً، فإنه برغم الزيادات الهائلة فى قدرة الصناعة على إنتاج الإشباعات، فما زال العالم يعيش فى نطاق اقتصاد الندرة التى تسبب المعاناة. وذلك يعنى أن

المتميزين يصبحون أصحاب المراكز الأقوى، سواء داخل الأمة الواحدة أو بين الأمم. ولا يمكن حماية هذه التباينات بصورة مستقرة بواسطة القوة وحدها، بل إن ذلك يتطلب – لمنع المطالبات بإعادة التوزيع وتبرير رفض هذه المطالبات – منظومة أخلاقية تنظر إليها الأطراف المشاركة بصفتها مشروعة.

وفضلاً عن ذلك، فليست المستويات الحالية للإنتاج هى التى ما زالت وحدها منخفضة جداً، بل هناك الحقيقة الأخرى التى تتمثل فى أن كل الإنتاج الحالى الموجود ليس موجهاً لإنتاج السلع التى يمكن أن تحقق الاستقرار فى المجتمع عن طريق نشر الإشباعات. ولكننا نجد أن كمية هائلة من الطاقة الموجهة للإشباع فى الصناعة الحديثة مستنزفة فى الأغراض العسكرية وسفن الفضاء، والأغراض غير الإنتاجية الأخرى. وعلى هذا النحو نجد أن القدرة الفعالة للأمم الصناعية لإنتاج سلع الإشباع أكثر ضآلة للغاية من قدرتها الحقيقية. ومن ثم فقد أصبح مفروضاً حتى فى أكثر الأمم المتقدمة صناعياً أن تقدم لمواطنيها إشباعات ضئيلة للغاية عن إمكانياتها لو أن التوترات والتحرشات العسكرية المستمرة ليست موجودة.

وهنا نجد أيضاً شيئاً شبيهاً بالدائرة المفرغة : حيث تساهم القدرة المتباينة للأمم على تقديم الإشباعات لمواطنيها فى توليد التوترات بين الأمم وفى داخل كل منها، وهو الأمر الذى يتطلب بدوره انفاقات عسكرية تزيد من صعوبة توفر الإشباعات.

وبسبب منافسة التمويل المرصود للنفقات العسكرية من ناحية مع التمويل المرصود لتحقيق دولة الرفاهية من ناحية أخرى، فإننا نجد أن قدرة الأمة الحديثة على توفير الإشباعات التى تساعد على تحقيق الاستقرار، تتأثر، ومن ثم يصبح عليها أن تستبدل سلع الاستهلاك بالقيود الأخلاقية، إضافة إلى البعد الآخر، والذى يتمثل فى أنه لا يمكن إثارة الدوافع نحو هذا النموذج من النشاط غير المنتج والذى نحتاج إليه – أعنى، الخدمة والمشاركة فى المعارك العسكرية – بواسطة أنواع الإشباع التى يمكن أن تقدمها الحضارة الصناعية فى أكثر مستوياتها مثالية. إذ تخلق حاجة الدولة إلى تعبئة دوافع البشر للقتال والموت سوقاً للأخلاق لا تستطيع أى كمية من سلع الاستهلاك أن تحققها. فحيثما يكون الموت، لا يكون الدين والأخلاق بعيدين عن المكان. فإذا تحقق هذا المشهد فى ظل رعاية الدولة، فإنها سوف تسمى بالدولة المجيدة والمنتصرة.

وهناك أحد الجوانب الأساسية الهامة الأخرى، فيما يتعلق بفاعلية الحضارات الصناعية. ويتمثل هذا الجانب فى حقيقة أن الانتاج الصناعى ذاته يتضمن تكاليف عالية بالنسبة لهؤلاء المشاركين فيه. حيث يتطلب العمل الصناعى ثقة عالية فى وجود الإنجاز واتساقه، وحيث ينبغى أن يوجد البشر حيثما وحينما تكون هناك حاجة إليهم، ويعملون ما هو متوقع منهم بالتحديد، كل ذلك فى نطاق من التنوع محدود للغاية، حتى ولو كانت دوافعهم تختلف عن هذه التوقعات، وحيث تعد هذه المهام بالنسبة للكثيرين، وبخاصة هؤلاء الذين يقومون بالأعمال غير الماهرة ونصف الماهرة، صعبة، ومسببة للإحباط، ومملة كما هى مثيرة للضجر، ومهينة. وإلى حد كبير ينتج هلاك معظم العمل الحديث من الأسلوب الذى ينظم من خلاله اجتماعيًا، وهو الأسلوب الذى يعد بدورة نتيجة لكل من النظم الأساسية التى تتحكم فى الصناعة، ومستوى التكنولوجيا المتيسرة لها الآن.

وحتى حيثما توجد تنظيمات نقابية شاملة، فما يزال لدى البشر سيطرة محدودة على ما ينتجونه، وعلى أسلوب الإنتاج، فما ينتجونه ليس لهم. ومن ثم فلماذا إذا يبددون أنفسهم فيه؟ وكيف يمكنهم حينئذ أن يحصلوا على إشباعات جوهرية فيه؟ ونتيجة لذلك يتطلب تشغيل الحضارة الصناعية تنظيم هائل التكلفة تتحمله الذات والتعبير عن الذات من قبل هؤلاء الذين يتولون تشغيلها مباشرة. فهى تحتاج إلى كل من العادات والقيم التى تفرض ذلك، فإذا حاول البشر أن يعملوا بصورة تلقائية، أو فى حالة غياب هذه العادات والقيم، فإن البيروقراطية الشاملة والرقابة الدقيقة ذات الطبيعة الشمولية غير المعلنة، تفرض عليهم العمل وفق هذه العادات والقيم. وقد كانت هذه المشكلة هامة بصفة خاصة فى المراحل الأولى لجهود التصنيع، حينما رفضت أنماط العمل القديمة، وحينما كان النظام الصناعى جديداً، وحينما كان الإنتاج الصناعى المنخفض – وما يزال – غير كافى فى ذلك الوقت لتعويض معاناة المشاركين فيه. لقد كانت الستالينية، بقدر ما، رد فعل لهذه المشكلة.

وقد ظلت المشكلة قائمة حتى الآن فى المجتمعات الصناعية المتقدمة. فإذا كان النظام المطلوب مألوفًا، فإنه ما زال بالنسبة للكثيرين مكلفًا ومملاً بصورة لا يمكن التعبير عنها. ونتيجة لذلك، فإن قدراً من الوفرة الموجودة فى المجتمعات الصناعية

المتقدمة ستهلك لتعويض البشر عن الأعباء الجديدة التى نتجت عن هذه المجتمعات. ومن ثم ينبغى أن يتجه قدراً كبيراً من الإشباعات الجديدة التى أنتجها النظام الصناعى نحو الحفاظ على البقاء الحيوى، بمعنى أن يساعد قدراً من الإشباع المنتج فى الحفاظ على البشر الذين ينتجونه برغم تكاليف ذلك. وبرغم الإحساس الغالب بالتحسن الذى طرأ على مستوى الفرد، وإدراك كثير من البشر أنهم قد أصبحوا أفضل مما فى السابق، فإن هذا التحسن لم يلعب دوره فى تقوية ولاء البشر للنسق وإحساسهم بدينهم له بالقدر الذى كان متوقعاً، وذلك لأن قدراً كبيراً مما حصلوا عليه اعتبروه تعويضاً للتكاليف التى دفعوها فعلاً. فقد نظروا إلى أنفسهم فى الغالب بصفتهم قد حصلوا على القليل للغاية مما يستحقونه، وأنهم قد دفعوا فعلاً مقابل ما حصلوا عليه. ولذلك فقد أدركوا أنفسهم فى الغالب بصفتهم "متعادلين" مع النسق وليس لديهم إحساس الاعتراف بالجميل أو بالالتزامات القوية التى تساعد على الاستقرار.

ونظراً لهذه الأسباب العديدة، نجد أن الحضارات الصناعية الحديثة فى حاجة ملحة لأنساق أخلاقية قوية، برغم قدرتها المتزايدة على إنتاج الإشباعات. حيث نجد أن الأخلاق الحديثة تطورت عن حالة الندرة وما زالت لها جذورها فى إطار هذه الحالة. وذلك هو الذى منح النظريات الاجتماعية التى تؤكد على أهمية الأخلاق قدراً من الواقعية. وأن ذلك أيضاً هو الذى ولد أبنية المشاعر التى تعكسها هذه النظريات بصورة لها معنى. وبرغم ذلك، فإن ذلك فى نفس الوقت هو الذى جعل من الواضح بصورة كاملة أنه حينما تفشل النظريات الاجتماعية فى التعبير عن إدراك أن ما يحتاجه البشر يتمثل فى ضرورة أن نضع حداً للحروب، وأن نضع حداً لضروب عدم المساواة، وأن نضع حداً للندرة، وأن نضع حداً الظروف اللاإنسانية للعمل، فإن ذلك يجعل من هذه النظريات أيديولوجيا للتكيف مع الحاضر، وليست أيديولوجيا تدعو إلى ضرورة تجاوزه.

وتكمن قوة مثل هذه النظريات فى كونها بالتحديد تساعد بعض البشر على الشعور بأنهم عليهم – استناداً إلى ضمير حى ولضرورة واقعية – أن يكيفوا أنفسهم مع المجتمع كما هو كائن هنا والآن. وتتمثل قابلية هذه النظرية للهجوم عليها من حيث

كونها بالضرورة تنصح الأقل حصولاً على الامتيازات بضرورة الحياة المستقيمة، والاعتدال، وكبح الذات، والتدرج، والقبول الصبور بالحرمان، وتحمل الألم المتراكم للحياة. ومن الواضح أن المشكلة بالنسبة للاتجاه الوظيفى تتمثل فى كونه ملتزمًا بالمجتمع الحالى. بكل معضلاته ومشكلاته، وتناقضاته وتوتراته، وفى الحقيقة بكل لا أخلاقيته، وبطريقة ما، تتمثل المشكلة بالنسبة للاتجاه الوظيفى فى كونه ليس ملتزمًا بالنظام الاجتماعى عمومًا، ولكنه ملتزم بالحفاظ على نظامه الاجتماعى. وأنه ملتزم بأن يجعل الأشياء تعمل بصورة جيدة برغم الحروب، وضروب عدم المساواة والندرة، والعمل المهين، بدلاً من الالتزام بالبحث عن حل للخروج من كل ذلك.

وليس هناك محل للاعتذار بسبب وجود بعض المشكلات، كالموت والتناه الإنسانى، التى لا سبيل إلى التغلب عليها. فهذه المشكلات ليست مشكلات تتعلق بالنسق الاجتماعى، ولكنها مشكلات إنسانية، وحتى هذه المشكلات لا تقع فى نطاق محدد يمكن أن تقصر النظرية الاجتماعية نفسها عليه. وفيما يتعلق بمدى أن يروض البشر أنفسهم على حقيقة أنهم سوف يموتون، فإننى فى تفكيرى أشك فى ذلك، غير أن ذلك ليس له صلة بالموضوع الذى نهتم به الآن. فكون أن البشر محكوم عليهم بالموت لا يعد اعتذاراً عن ضرورة التكيف مع - بل يعد سببًا وجيهًا لمعارضة - المجتمعات التى تجعل الزمن المحدود الذى نعيشه متخمًا بالرعب الهائل أكثر مما كان ينبغى.

بعض المنظورات والمعضلات

سوف أعرض بإيجاز لبعض الافتراضات الأساسية التى قدمتها هنا، ثم أحدد الخطوط العامة لبعض متضمناتها. ويمكن النظر إلى مستوى الإشباعات التى يقدمها المجتمع، وكذلك مستوى الاعتقاد أو التكيف الأخلاقى داخل الثقافة - قد يصبح الأخير متضمنًا فى الأول بيد أنه أبعد ما يكون عن استنفاده - بصفتها المصادر الأساسية للتضامن الاجتماعى، والرغبة المتبادلة للتوافق بين البشر والجماعات، وبقدر ما يصبح كل طرف بديلاً للطرف الآخر بصفته مصدراً للتضامن الاجتماعى، فإن هذا يعنى أن كل طرف على صراع أو تنافس بدرجة ما مع الآخر. وبذلك تختلف الأهمية النسبية

للإشباعات الأخلاقية وغير الأخلاقية بالنسبة لتضامن المجتمع فى الظروف المختلفة. وبصفة خاصة فطالما أن التكنولوجيا تعد واحداً من المصادر الأساسية للإشباع غير الأخلاقى(*). فإن الإسهام النسبى للإشباعات الأخلاقية وغير الأخلاقية فى التضامن الاجتماعى سوف تعتمد إلى حد كبير على مستوى التكنولوجيا فى المجتمع وعلى التغيرات التى تقع فى هذا المستوى. ولذلك فإنه فى حالة وجود تكنولوجيا بدائية نسبياً، فإن التضامن الاجتماعى ينبغى أن يستند بثقل أكثر على الأخلاق.

ومع ذلك، وعلى أساس نوع من هذا التناظر، فإنه كلما تطورت التكنولوجيا فإن الأخلاقيات التقليدية تضعف بصورة عامة. وعلى هذا النحو فقد يعنى النمو الهائل للتكنولوجيا إضراراً مقابلاً بالمصادر الأخلاقية للتضامن الاجتماعى، وكنتيجة لذلك، فإن النمو "الخالص" فى استقرار المجتمع تكنولوجياً سوف يرتبط بلاشك يداً بيد بنمو تكنولوجيته. وكلما تطورت التكنولوجيا إلى الدرجة التى تؤدى عندها إلى إضعاف منظومة الأخلاق التقليدية، فإن قدراً كبيراً من تضامن المجتمع سوف يعتمد على الإشباعات التى توفرها التكنولوجيا. ومع ذلك، فإنه بمرور الزمن، فإن الأخيرة (أى الإشباعات) سوف تخضع لقانون المنفعة الحدية المتناقصة - حيث يشعر البشر أن كلاً من الدورات القصيرة المدى والاتجاهات البعيدة المدى التى يحصلون بواسطتها على اشباعاتهم تتجه إلى الانخفاض. وبحدوث ذلك فإن الأساس الأخلاقى للتضامن الاجتماعى و "المشكلة الأخلاقية" يميل إلى أن يصبح أكثر بروزاً.

وقد أوضحت أن الأجزاء المختلفة للمنظومة الأخلاقية هامة بالنسبة للجماعات المختلفة، طالما أنها قد حصلت على فوائد مختلفة من التكنولوجيا. بذلك تميل المشكلة الأخلاقية لأن تدرك بصورة مختلفة من قبل كل طرف. وبالتحديد، فإن هؤلاء الذين يحصلون على امتياز من علاقاتهم بالتكنولوجيا يكونون الآن أكثر استعداداً

(*) يقصد بالإشباعات الأخلاقية؛ الإشباعات التى تصدر عن اتساق التوقعات المتبادلة وتكاملها مع نسق الثقافة والقيم بما يحقق القبول والاستحسان الاجتماعى للفاعل، أما الإشباعات غير الأخلاقية فهى الإشباعات المادية التى يمكن أن توفرها الموارد المادية كالسلع التى تنتجها التكنولوجيا المتقدمة وليس فى ذلك إدانة للإشباعات غير الأخلاقية، ولكن مجرد تمييز لها عن الإشباعات الأخلاقية أو ذات الطبيعة المعنوية. "المترجم"

للنظر إلى قضايا المعانى الأخلاقية بصفتها هامة. وعلى العكس، يميل هؤلاء الذين يحصلون على امتيازات أقل بالنظر إلى التكنولوجيا إلى التأكيد الواضح على ضرورة تحسين فرصهم من الإشباعات التى يمكن أن تيسرها لهم التكنولوجيا، وإلى إثارة تساؤلات تتعلق بأخلاقيات توزيع هذا الإشباع. وبقدر ما، نجد أن الذين لا يحصلون على امتيازات يتحركون للدفاع عن مطالبهم بالنظر إلى اعتبارات أخلاقية، بينما يحاول الذين يحصلون على امتيازات بدورهم أن يعملوا على حماية أوضاعهم القائمة بواسطة اعتبارات أخلاقية مماثلة. وكلاهما، يميل حينئذ إلى التأكيد على أهمية الأخلاق، وإن كان ذلك لغايات مختلفة من وجهة نظرهم؛ حيث يميل كل منهما إلى التأكيد على العناصر الأخلاقية التى تؤكد على مطالبه. إذ يؤكد الذين لم يحصلوا على امتيازات على أهمية العدالة والمساواة وعلى تلك الحرية التى يحتاجونها لكى يحققوا مطالبهم فيما يتعلق بتحسين الإشباعات. ويميل الذين يحصلون على امتيازات، من جانبهم، إلى التأكيد على أهمية النظام. وبذلك نجد أن الضغط المتزايد الذى تمارسه التغيرات العديدة المصاحبة للتكنولوجيا المتنامية على المنظومة الأخلاقية، يتعقد ويتزايد بدرجة أكثر بسبب التفسيرات المتباينة التى تقدمها الجماعات المتنازعة للمنظومة الأخلاقية.

ومع قيام الثورة الصناعية عند نهاية القرن الثامن عشر، تأسس موقف جديد تماماً من خلال الإسهام النسبى الذى قدمته الإشباعات الأخلاقية للتضامن الاجتماعى، حيث زادت التكنولوجيا الجديدة بصورة كبيرة من أهمية الإشباع غير الأخلاقى. ومع ذلك، فإن التغير التكنولوجى السريع والمستمر كان يعنى فى ذات الوقت أن التغيرات القصيرة المدى نسبياً، والتى تمت حتى الآن من أجل التكيف مع التغيرات التكنولوجية المحدودة لم تتحقق حتى الآن: وهى لم تتم من ناحية لأنها لم تستطع أن تصوب – كما كان ينبغى – نحو هدف متغير باستمرار؛ كما أنها لم تتحقق من ناحية أخرى، لأنه لم تكن هناك حاجة إليها، طالما أن التكنولوجيا قد حافظت على تقديم الإشباعات المحققة للتضامن بدرجة أكثر. ونتيجة لذلك، وجدت فجوة متزايدة الاتساع بين المصادر الأخلاقية والتكنولوجية للتضامن الاجتماعى فى الأمم الصناعية المتقدمة. وكما رأى إميل دوركيم – وإن كان لأسباب مختلفة – يعتمد التضامن فى المجتمعات الصناعية بصورة متزايدة على إشباعات غير أخلاقية : فقد تلاشى دور "الضمير الجمعى".

ونظراً لأن المنظومة الأخلاقية لهذه الأمم قد أضعفت بصورة خطيرة، وتعرضت بصورة مستمرة للتفسيرات المتناقضة التى يقدمها أصحاب الامتيازات المتباينة فإنه لا يمكن حل النزاع المتعلق بتوزيع الإشباعات من خلال التفاوض المتبادل، حيث يعتمد تكامل هذه المجتمعات بصورة متزايدة على سيطرة الدولة على هذه الصراعات ومحاولتها للتوسط بين الأطراف المتباينة. وفى حين تستطيع الدولة أن تأسى للانهيار المؤقت "للنسيج الأخلاقى" فإنها تستطيع كذلك تلطيف هذه الصراعات بفاعلية آدائية من خلال أسلوبين: إما من خلال تطويرها لجهازها القمعى، ومن ثم تتحرك فى اتجاه "الدولة البوليسية" وإما من خلال السيطرة على النتاج التكنولوجى من خلال إعادة توزيع الدخل، أعنى دور دولة الرفاهية، وفى كلتا الحالتين، لابد أن يتضخم جهاز الدولة بدرجة كبيرة.

وفضلاً عن ذلك، تعمل كل الدولة البوليسية الحديثة، أو تعد بإعادة توزيع هذه الإشباعات، كما فعلت الفاشية والنازية. ويناظر ذلك، أن دولة الرفاهية تميل بكل جهودها - لتحقيق الرفاهية - إلى أن تقوم ببعض المهام البوليسية لدعم المصادر الأكثر تقليدية "للقانون والنظام". إذ تتعلق المسألة على الإجمال بنسبة طبيعة الوظائف التى تقوم بها الدولة إجمالاً. حيث إن لذلك أهميته، لأنه يحدد من ناحية درجة "الحرية" التى سوف تكون لدى الأطراف المختلفة للسعى من أجل إعادة التوزيع الملائم لهم، ولأنها من ناحية أخرى، تحدد المدى الذى يمكن أن تحل فى إطاره مشكلات التوزيع بالحصول على قدر من الغنيمة من خلال الحرب أو العدوان.

ومن وجهة النظر هذه، من المحتمل أن يتحرك الاتحاد السوفيتى فى المستقبل، من خلال التحسينات المستمرة فى تكنولوجيته، بمرور الوقت بعيداً عن النسق القمعى لسيطرة الدولة فى اتجاه النموذج الغربى لدولة الرفاهية. ومع ذلك، فسوف يكون هناك فى نفس الوقت، انهيارٌ مناظر فى تأثير الأسس الأيديولوجية والأخلاقية على تضامن الاتحاد السوفيتى، مع نمو التوترات الناتجة عن ذلك، وخاصة بالنسبة لهؤلاء الذين تم تطبيعهم بواسطة هذا النسق وحصلوا على امتيازات فى إطاره؛ وكنتيجة لذلك، فإن انتقاله إلى دولة الرفاهية لن يكون سهلاً أو بلا توترات أو احتكاكات.

وفى حين تستند دولة الرفاهية الأمريكية إلى أكثر الاقتصاديات انتاجية فى العالم، فإنها تعد وسوف تستمر فى كونها بناء يعانى من التناقض العميق. وذلك لأنها من ناحية، موجهة نحو الاهتمام بالنظام الاجتماعى، ومن ناحية أخرى، نحو الاهتمام لأن تتصرف بعدل وتعالج عدم المساواة. حيث يحتوى العنصر المهتم بالنظام على احتمالية حقيقية للتحول إلى "الدولة البوليسية". وبذلك فعلى العنصر الذى يهتم بالعدل والمساواة – من أجل تمويل عملية الرفاهية والإشراف عليها – أن يهتم بالكفاءة وبتكييف ذاته مع متطلبات الاقتصاد المالى التى يفرضها العنصر الموجه نحو النظام، والتى يفرضها القطاع الخاص عمومًا. وبرغم أن دولة الرفاهية، أقل خشونة إلى حد كبير من الدولة البوليسية، فإنها يجب حينئذ، أن تتدخل بصورة مستمرة فى الخصوصية والحريات التقليدية الأخرى الخاصة بهؤلاء الذين يمولونها وهؤلاء الذين يحصلون على هباتها. وسوف يؤدى ذلك بدوره إلى زيادة بعض التوترات فى بناء المنظومة الأخلاقية. ويبدو أن تكامل المجتمع الأمريكى فى المستقبل القريب سوف يعتمد بصورة متزايدة على تطور التكنولوجيا التى يمكن، من ناحية، أن تيسر السيطرة الإدارية الفعالة لجهاز الدولة، التى عليها، من ناحية أخرى، أن تزيد إجمالى الإنتاج القومى، ومن ثم تتيح إمكانية زيادة الإشباعات الفردية بدون تغيير الكميات المعينة للجماعات المختلفة. ومن ثم يتحدد التطور الداخلى لهذا التطور فى أحد احتمالين أساسيين، الأول يتمثل فى التأثير التدميرى الهائل الذى يمكن أن تفرضه أزمة اقتصادية خطيرة على المجتمع. والثانى، الضغط المتزايد نحو إعادة التحديد الشامل للمنظومة الأخلاقية التقليدية، وهو الضغط الذى يتخذ شكل حركة اجتماعية ذات طبيعة جماهيرية من أجل "إعادة الحيوية الثقافية". ويبدو أن هذا الاحتمال الأخير يلوح فى الأفق مع ظهور الثقافات المخدرة(*) والجماعية الشيوعية المضادة.

(*) يقصد بالثقافات المخدرة ظهور جماعات فى إطار المجتمع ترفض منظومته الأخلاقية، وتؤسس منظومتها الأخلاقية الخاصة بها، التى تفصلها عن ثقافة المجتمع القهرى بالنسبة لها. هذه المنظومة الثقافية أو الأخلاقية الخاصة تدفع عادة إلى الهروب بعيدًا عن المجتمع والعزلة عنه والغياب عن فضائه، وآلية ذلك تعاطى المخدرات، حيث يصبح تعاطى المخدرات من العناصر المتفق عليها والمقبولة من قبل بعض هذه الجماعات، كجماعات الهيبز، ومن ثم سميت جماعات الثقافة "المخدرة" وهى جماعات رافضة للمجتمع، وإن كان رفضها انسحابيًا سلبيًا. "المترجم"

الهوامش

(١) الأرقام التالية للمسح غير مسجلة فى أطروحة دكتوراه أسبرى Sprehe التى أشرنا إليها سابقًا، ولكن تم الحصول عليها من خلال تحليلى الخاص للمادة الخام.

(٢) من أجل مناقشة كاملة لذلك انظر تقويمي لمؤلف إميل دوركيم

Sociologism and Saint Simon (New York: Collier Books, 1962.

(٣) See E. Shils, "The Calling for sociology" in Theories of society, T. Parsons, K.D. Naegle and J.R. Pitts, eds (New York: Free Press, 1961) II, 1405-1448.

(٤) T. Parsons, Sociological Theory and Modern Society (New York: Free Press, 1967), p.398.

(٥) Ibid., p. 409.

(٦) Ibid., p. 406.

(٧) Ibid., p. 398.

(٨) Ibid., p. 393.

(٩) Ibid., p. 399.

(١٠) Ibid., p. 409.

(١١) Ibid., p. 417.

(١٢) Ibid., p. 394.

(١٣) Ibid., p. 406.

(١٤) Ibid., p. 409.

(١٥) Ibid.,

(١٦) Ibid.,

(١٧) Ibid., p. 408.

(١٨) Ibid., p. 417.

(١٩) Ibid., p. 398.

(٢٠) Ibid., p. 419.

(٢١) Alasdair Mac Intre, Marxism and Christianity (New York: Schocken Books, 1968).

(٢٢) Robert Nisbet, The Sociological Tradition (New York: Basic books, 1966), p. 261.

(٢٣) الأرقام الإحصائية التالية ليست مسجلة فى أطروحة سبرى Sprehe للدكتوراه التى أشرنا إليها سابقًا، ولكن تم الحصول عليها من خلال تحليلى الخاص للمادة الخام.

(٢٤) R. Tucker, Philosphy and Myth in Karl Marx (Cambridge: Cambridge University Press, 1961) p. 171.

(٢٥) Marx Concept of Man, E. Fromm ed and T. Bottomore, trans. (New York: Ungar, 1961) pp. 130-131.

(٢٦) لاستخدامها بنفس قدر الصدق الذى لها فى هذه الحالة تقريبًا

(٢٧) S. Tampkins, "Psychology of Being Right and Left" Trans-actins, ILL, No. 1 (November- December 1965) pp. 23-27.

(٢٨) See M. Foucault, Les Mots et les Choses. (Paris: Cimard, 1966), pp. 396-368.

الفصل الثامن

موقف تالكوت بارسونز
من القوة والثروة

تناول بارسونز فى كتابه "بناء الفعل الاجتماعى" الذى صدر فى عام ١٩٣٧ "دور القوة force" فى الحياة الاجتماعية بصفته دوراً هامشيًا، وقضية راسبة residual بحيث كتب عنها أربع صفحات فقط (٢٨٨ وما بعدها) فى مجلد بلغ عدد صفحاته نحو ثمانمائة صفحة. وبرغم أن ذلك يبدو اليوم منافيًا للعقل بصورة واضحة، حيث وقعت أخيراً حروبٌ عديدة وسقط أكثر من ٢٠٠,٠٠٠,٠٠٠ قتيل، بحيث اعتبر عام ١٩٣٧ عامًا له أهمية خاصة بالنسبة لمعظم علماء الاجتماع الأمريكيين. وحتى وقت متأخر للغاية لم يكن لدى معظمهم ما يقوله عمليًا عن الحرب أو العنف الداخلى، إلا إذا كان ذلك تحت عنوان غير سياسى كالجريمة و "الانحراف".

وقد ظهر تناول بارسونز للقوة فى ١٩٣٧ أثناء مناقشته لتأكيد باريتو على دور القوة والخداع فى الحياة الاجتماعية، وهو التأكيد الذى دفع البشر ذوى الماضى الليبرالى - حسبما يقول بارسونز - إلى نقد أفكار باريتو لأنها، حسبما رأوا، ذات سمة ميكيافيلية. " ولتجنب سوء الفهم " أشار بارسونز إلى أنه يوجد بالنسبة لباريتو ارتباط بين القوة والنزعة المثالية: "إذ يتحول الإنسان الذى لديه إيمان قوى بسرعة إلى استخدام القوة". وبإيجاز يشهد استخدام القوة فى بعض الأحيان على وجود دافع أخلاقى قوى، ومن ثم على حيوية ما يعتبر، بالنسبة لبارسونز، المصدر الوحيد والأكثر أهمية للتكامل الاجتماعى، ومن ثم، فليست القوة شراً فى كل الأحوال.

ولكون بارسونز كان أكثر واقعية من كثير من علماء الاجتماع الأمريكيين فى هذه الفترة، فإننا نجده قد لاحظ بدهاء أن "النظريات الليبرالية" للتقدم والتطور الخطى linear

قد قللت بصورة خطيرة من أهمية ودور كل من (القوة والخداع). فبينما نجدهما مؤشراً على انهيار التحديدات الأخلاقية لأساليب الحصول على الأشياء، وأنه حسبما يذهب بارسونز لا يرحب بها فى هذه الحدود. فما زالت القوة ملازمة بصورة صريحة للعملية "الخلاقــة" التى يتأسس بواسطتهــا نســق جديد للقيم فى المجتمع من خلال نجاح سلطة جديدة فى الإمساك بتلابيب السلطة. وبذلك، يرى بارسونز القوة بوصفها "مولدة midwife" نسق القيم الجديد الذى قد يستعيد تكامل المجتمع، وأنها ليست أنانية بطبيعتها كما هى الحال بالنسبة للخداع[1]. وفضلاً عن ذلك تستخدم الدولة القوة "بوصفها وسيلة لفرض القواعد العامة المتفق عليها". ومن ثم فقد وجد بارسونز نفسه – على خلاف جوفمان Goffman – يتحالف مع "الأسود Lions" بدلاً من التحالف مع "الثعالب Foces".

وفى ١٩٤٠ قـدم بارسـونز صـياغـة "لمدخله التـحليلى لنظرية فى التـدرج الاجتماعى"[2]. حيث أدرك التدرج بصفته "الترتيب المتباين للبشر الذين يشكلون نسقًا اجتماعيًا معينًا" يتطلب إقرارًا أخلاقيًا[3]. فمن بين الأسس الستة للتقييم المتباين التى ذكرها بارسونز، نجده يسلم بالقوة "كفئة راسبة" بصفتها الأساس السادس والأخير. وفى عام ١٩٥٣ نشر بارسونز مراجعة شاملة لهذا المقال، حدد فيها تفكيره الجديد بشأن القضية، ومن ثم فقد طبقها على النسق الأمريكى للتدرج[4].

ويبدأ هذا المقال بالتأكيد على بعض القضايا العامة. على سبيل المثال، أن التدرج الاجتماعى يعد جانبًا عامًا لبناء كل الأنساق الاجتماعية، ومن ثم فهو شامل. والثانية "ضرورة وجود تكامل بين المعايير القيمية للوحدات المكونة، حتى تشكل نسقًا عامًا للقيم، لأن ذلك شرطًا لاستقرار الأنساق الاجتماعية". ولأن التدرج الاجتماعى فى جانبه القيمى.... يعد ترتيبًا للوحدات فى النسق الاجتماعى وفقًا لمعايير النسق العام للقيم[5]. وبعبارة أخرى، فبينما يسلم بارسونز بالتدرج بصفته تقييمًا، فإن التدرج على هذا النحو يبدو من منظور واحد ومحدود فقط، وبصورة خاصة فى علاقته بالمنظومة القيمية المشتركة. وبدون شك يختار بارسونز التأكيد على هذا الجانب وحده. وهنا ينظر إلى القوة بصفتها "الحالة الواقعية للأوضاع" وذلك فى مقابل الترتيب المثالى المحدد معياريًا باعتبارات قيمية[6]. ويوضح بارسونز ذلك قائلاً إن القوة "تعبر عن القدرة الواقعية

لوحـدة النســق .... لتحقيــق الأهداف ومنع التدخل غير المرغوب فيه، والحصول على الاحترام، والسيطرة على الممتلكات... الخ" يعنى، بتعبير بارسونز القدرة على تجسيد المصالح.

وقد اصبحت الطبيعة الأيديولوجية لنظرية بارسونز عن التدرج واضحة بصورة متزايدة فى هذه المقالة التى نشرت فى عام ١٩٥٣، ففى ستة ١٩٤٠، حينما كان بارسونز ما يزال تحت تأثير أزمة الكساد العظيم، نجده قد سلم "بأنه يجب أن تكون الغاية المباشرة لاقتصاد المشرعات وسياسة المشروعات، بطبيعة الحال هى تحسين المكانة المالية للمشروع.. حيث أصبحت مكاسب المشروع هى المعيار الرئيسى لنجاحه(٧). غير أنه إذا كان بارسونز قد سلم فى ١٩٤٠ بأن هدف المشروع هو الربح، فإننا نجد تأكيده فى ١٩٥٣ يتركز على "الإنتاج"، حيث نجده يؤكد حينئذ على أن المجتمع الأمريكى قد منح مكانة أولية فى تأكيده القيمى، على الإسهام الذى تقدمه الوحدات "لإنتاج التسهيلات ذات القيمة... أيًا كانت طبيعتها... بحيث يفرض ذلك التأكيد الرئيسى على النشاط المنتج فى الاقتصاد"(٨). وبذلك اختفى الربح باعتباره "المعيار الرئيسى" لنجاح المشروع، حيث تلاشى فى الأعماق التصورية "للتسهيلات العديدة" ذات القيمة.

وقد كانت الصورة التى ظهر بها النسق الأمريكى للتدرج فى المقالة التى نشرت فى ١٩٥٣ على النحــو التالــى. فهــو قــبل كل شــىء نسق مكرس لتحسين الإنتاج. وهو أيضًا نسق فردى (بمعنى تعددية الأهداف)، من حيث اهتمامه "بإنتاج التسهيلات ذات القيمة بالنسبة لأهداف الوحدة أيًا كانت طبيعتها، ما دامت فى حدود المسموح به"(٩). ويثير ذلك نوعًا من الريبة نشبه الأسلوب التهكمى لتأكيد السيطرة الثقافية للنزعة النفعية الحقيقية التى كانت لدى بارسونز فى مؤلفه (بناء الفعل الاجتماعى) والذى يتألم لنقدها. وفى حين أنه لا يوجد هدف شامل يلتزم به النسق ككل، يضيف بارسونز مشيراً إلى وجود هدف أولى للنسق، يتمثل فى العمل على "تعظيم إنتاج الممتلكات والإنجازات الثقافية ذات القيمة". ومن شأن هذه الصياغة أن ترفع العلم والتكنولوجيا إلى مكانة الصدارة ليتساوى مع الممتلكات كالملكية والثروة لكونهما أهداف للمجتمع.

ويرغم تسليم بارسونز بأن الاهتمام بالعلم والتكنولوجيا يعد نتيجة لإسهامها في الإنتاج، فإن هذا الاهتمام يعد مشتقًا وليس أساسيًا(١٠). وبإيجاز أصبح ينظر إلى العلم في ثقافتنا عمومًا من منظور أدائي و"تطبيقي".

وينظر إلى المجتمع الأمريكي أيضًا بصفته يفرض تأكيدًا قويًا على غير العادة على "المساواة في الفرص"، ومن ثم على الظروف اللازمة لذلك، أعني الصحة والتعليم. وينظر إلى ذلك بدوره بصفته يتضمن قدرًا من التدخل الحكومي، وذلك حتى لا تعتمد الصحة والتعليم بالضرورة على القدرة على الدفع للحصول عليهما، وهنا يؤكد بارسونز أن التدخل الحكومي المتزايد يعد ضرورة الآن، لأنه ينتج بقوة عن "المكانة الحالية للمسئولية العالية للولايات المتحدة في العالم"(١١). ومع ذلك فليس واضحًا تمامًا من عبارة بارسونز، من الذي عين هذه المسئولية الكونية للولايات المتحدة، أو مدى النظر إلى الاهتمام الأمريكي المتزايد بشئون العالم من حيث كونه يشكل مسئولية أخلاقية بدلاً من كونه يشكل طموحًا استعماريًا. على أية حال، لقد أصبح بارسونز هنا نصيرًا للقدر الأمريكي.

ويؤكد بارسونز أيضًا، على أنه في النسق المهني، تعد المكانة وظيفة لإسهام الفرد المنتج في التنظيم موضع الاهتمام"(١٢). ومن ثم تعتمد المكانة على القدرات والانجازات التي تعمل لصالح التنظيم. ويسلم بارسونز "بالطبع" بوجود أساليب لا حصر لها لا تتيح فاعلية هذه القدرات والإنجازات" (١٣) ، وذلك لأن الاختلافات في القوة المستندة إلى حيازة الممتلكات تزيد من التناقضات بين الإسهام والمكانة. ومع ذلك، فهو يعيد التأكيد لنا، بأن هذه التناقضات تعد "مسألة ثانوية" من وجهة نظر التحديد الواسع لنسقنا في التدرج الاجتماعي.

ويؤكد بارسونز أن "نسقنا في التدرج" يتمحور أساسًا حول التكامل بين القرابة والنسق المهني"(١٤). حيث تنتج مكانة العائلة ودخلها من الوضع والمكاسب المهنية. (ومع ذلك لم يفرض نفس القدر من التأكيد على الحالة العكسية، حيث يعد الوضع والمكاسب المهنية نتائج لمكانة العائلة ودخلها). ويقول بارسونز إنه لا يوجد في الولايات المتحدة نسق طبقي جامد ومحدد، إذ إنه من الصعب أن نتحدث عن طبقة عليا

تنمــو بالوراثــة، وليس هنـاك تـدرج قـاطـع للمكانـات، بل هنـاك قـدر واضـح من الحـراك بين الجمـاعـات وقـدر كبـير من القنوات المتنوعة التى تيسـر النجاح[١٥]. وكنتيجة لنظـام الضـرائب الأمريكى، ونتيجـة أيضـاً للفصـل بين الإدارة والملكيـة، ليست هناك صفوة أمريكية تحصل على مكانتها من خلال العائلة، فالصفوة الأمريكية مفتوحة ومتغيرة.

وتنتفى الخطوط بين الطبقات على كل مستويات التدرج. وكنتيجة للأوتومية،" فإنه يبدو إلى حـد كبير كمـا لو أن القـاعـدة التقليـدية للهرم المهنى تتجـه فى الغـالب إلى الاختفاء"[١٦]. حيث تعد الزيادة الهائلة فى إنتاج الاقتصاد الأمريكى "عاملاً لإنتاج الفرص الإيجابية الكبيرة"[١٧]. وهو يلعب دوره الآن فى الحقيقة، بصفته بديلاً للأفق المغلق. إذ يعد الالتحاق بالكلية، وليس امتلاك الممتلكات هو المصدر الرئيسى للحراك الاجتماعى الصاعد. وحيث نجد أن هؤلاء الذين ينتمون لمدينة ميتروبولتيانية هم الذين يستطيعون الحيـاة فى بيـوتـهـم بينما هم يلتحقـون بالجامعـة فى نفس الوقت، حيث "لا تصبح المشكلات الاقتصادية معوقات أساسية للالتحاق بالجامعة، حتى بالنسبة لهؤلاء الذين ينحدرون من عائلات منخفضة الدخل نسبياً... حيث تفترض المعطيات المتيسرة أن يصبح ذلك أقل أهمية مما كان متصوراً". وفى محاولة التعرف على أسباب فشل بعضهم فى تحقيق حراك اجتماعى صاعد من خلال التعليم، نجد أن بارسونز يركز حينئذ على "التأكيد الثقيل الوطأة على عامل الدافع للحراك... بصفته منفصلاً عن الفرصة الاقتصادية الموضوعية للحرك"[١٨]. وبإيجاز يفترض أن يعتمد الحراك الاجتماعى الصاعد إلى حد كبير الآن على التعليم، ويعتمد التعليم على الطموح، أى "اصعد واحصل على ما تريد git up and gir" .

وإجمالاً، لقد نظر بارسونز فى ١٩٥٣ إلى النسق الأمريكى ووجد أنه نسق ملائم. وبرغم أنه يسلم ببعض التناقضات بين الانجاز والمكافأة والموقف المتميز من السكان السود، فإن لديه ثقة بأن هذا النسق سوف يتم إصلاحه فى الوقت المناسب من خلال الفعالية الصلبة للقيم ذات الطبيعة الشاملة وتأكيدها على المساواة فى الفرص، وبينما نجده يلاحظ أن العلم والتعليم يخضعان للأغراض النفعية لتنظيم الإنتاج، فإنه لا يجد

فى ذلك سببًا للسخط. ومن وجهة نظر بارسونز، فإنه من الواضح أنه برغم أن نظامنا ليس كاملاً، فإنه يعد الأفضل مقارنة بكل الأنظمة الاجتماعية الممكنة.

وبرغم أن كثيرًا من المشكلات الهامة فى تحليل بارسونز قد بقيت كما هى، وسوف أرجع إلى بعضها بعد ذلك، فإننى أريد أن أعلق ببساطة هنا على خاصية غريبة فى الموقف الأخلاقى لبارسونز. حيث تتصل هذه الخاصية بطبيعة الأخلاق لديه. إذ تتطلب رؤية بارسونز الأساسية تأكيدًا منتظمًا ومتكررًا على أهمية النظر إلى العالم الاجتماعى فى علاقته بمنظومته الأخلاقية. وقد فعل بارسونز ذلك بدون كلل. ومن ثم لم تقلقه أو تغضبه بالتأكيد الاختلافات بين الواقع والأخلاق. فهى بالنسبة له دائمًا تناقضات مؤقتة، أو انحرافات ثانوية أو انحرافات هامشية ليست لها نتائج فى الإطار الأشمل للأمور. بذلك يعد بارسونز مخلوقًا نادرًا: أو هو الأخلاقى السعيد. وبرغم كل حديثه عن المكون "الإرادى" فإن سلوك بارسونز يكشف بوضوح أن القيم الأخلاقية لا تؤدى إلى توليد النضال استنادًا إليها، بل نجدها على العكس قد تساعد على تحقيق نوع من الرضاء القانع بالأوضاع كما هى. حيث تتخذ الأخلاق على يديه هيئة التقوى، أو الدفاع عن الحالة الراهنة. بدلاً من نقدها. ويصر بارسونز على رؤية الكوب المملوء نصفه بالماء بوصفه نصف مملوء بدلاً من النظر إليه على أنه نصف فارغ.

ولقد تمكن بارسونز من إنجاز ذلك أساسًا من خلال استيعاب الواقع فى الأخلاق، حيث نجده يركز فقط على جوانب الواقع التى تتطابق مع الأخلاق، كما هى الحال حينما يقول لنا برقة، فى نظريته المتطورة عن التدرج الاجتماعى، أنه سوف يهتم أساسًا "بالجانب القيمى". وتكمن بعض أسباب ذلك فى تأكيد ميتافيزيقا بارسونز على التماد Coextensivity بين الأخلاق والواقع. ومن ثم فهو يشك فى الحقيقة فى الواقعية الأساسية لما هو غير أخلاقى. وعلى هذا النحو يوجد مكون أفلاطونى قوى فى تفكير تالكوت بارسونز؛ فكلاهما يركز على النظام، والأخلاق، وكما سوف نرى، على "القوة" فى النهاية. وتظهر هذه الميتافيزيقا، ربما بوضوح أكثر، حيثما كان ذلك ممكنا، فى تحليل بارسونز التالى للقوة.

إشكاليات القوة Power

فى عامى ١٩٦١، ١٩٦٢ اتجه تالكوت بارسونز لأول مرة إلى مناقشة عميقة ومنظمة لكل من القوة الفيزيقية Force والقوة Power، حيث طلب منه ذلك صراحة من قبل مؤتمر عقد لمناقشة حروب التمرد والعصابات Guerrilla . وبدا كما لو أن المسئوليات الأمريكية على وشك أن تقود بارسونز إلى اهتمام جديد بالقوة، ومن ثم إبعاد طبيعتها الراسبة فى نظريته. ومع ذلك، فلم يحدث شيء من هذا القبيل كما سوف نرى.

وتركز هذه التحليلات الجديدة للقوة على مناقشة تفصيلية. وفى الحقيقة موسعة "لنظام الحكم Polity بوصفه نسقاً مجتمعياً فرعياً يناظر الاقتصاد نظرياً"[١٩] حيث يفترض ١- أن تستخدم الخصائص المنسوبة للاقتصاد كأساس لتطوير نظريته عن القوة ٢- والتى تعالج فيها القوة باعتبارها مماثلة فى نظام الحكم للمال فى الاقتصاد، وحيث ٣- ينظر إلى القوة حينئذ باعتبارها وسيطاً عاماً للتبادل فى المجال السياسى أعنى، "بصفتها وسيطاً للتبادل" ومن ثم ٤- فإن التركيز لا يكون على من يملك القوة وما هو حجمها بالنسبة للآخرين، وأيضاً على نتائج تباينات القوة، وأين يحدث ذلك. ٥- بل ينظر إلى القوة مثلما ينظر إلى النقود، بصفتها "مدخلات" يمكن أن تتحد مع العناصر الأخرى لكى تنتج أنواعاً معينة من المخرجات المفيدة للنسق ككل.

والآن يجب النظر إلى القوة من وجهة نظر بارسونز بصفتها "قدرة عامة لتأمين انجاز الالتزامات التى تفرضها وحدات فى نسق التنظيم الجمعى، حينما تكون الالتزامات مشروعة بالنظر إلى علاقتها بالأهداف الجمعية، وحيثما يكون هناك افتراض الإجبار - فى حالة المقاومة - على ذلك بواسطة الروادع الموقفية السلبية"[٢٠]. وينبثق مطلبه، فى ضرورة تعميق القوة لكى تصبح قوة، فى حدود تفكيرى، ببساطة من خلال مماثلتها بالنقود، وعلى أى حال، فإن ذلك، مثل كل استنتاجاته من المماثلة، لا يقدم أى نتائج نظرية ذات أهمية أو أصيلة. ومن جانبه، كان التركيز على الشرعية مماثلاً لتأكيده - أى بارسونز - القوى على أهمية الأخلاق فى تحقيق التكامل، وليست مشتقة عن المماثلة بالاقتصاد أو بالنقود.

ويؤكد بارسونز على أن "تأمين الخضوع لأية رغبة... عن طريق التهديد بالقهر Force الفائق لا يعتبر ممارسة للقوة Power" . ومن ثم لا تهتم مناقشة بارسونز المنظمة للقوة فى الواقع بكل أشكال القوة، ولكن فى أغلب الأحوال بنوع واحد فقط، وهو المعروف بنسق القوة "المنظم institutionalized" الذى يحقق التكيف مع الالتزامات التى يعتقد فى شرعيتها بسبب الإسهام المنسوب لها فى تحقيق الأهداف الجمعية. وبإيجاز، يهتم بارسونز أساسًا بالقوة التى تؤيدها الأخلاق، وليس على الإطلاق بالقوة كما يفهمها عادة معظم علماء السياسة وعلماء الاجتماع.

ويسلم بارسونز نفسه فى الحقيقة "بأن معظم المنظرين فى علم السياسة قد حددوا الأمر بصورة مختلفة"(٢١). وذلك لأنهم نظروا إلى التهديد باستخدام القهر Force الفائق بصفته ممارسة للقوة. ويمكن أن يضيف بارسونز صراحة، بأنه الآن لا يوافق فقط مع المنظرين الآخرين حول طبيعة القوة، ولكن أيضًا مع وجهة نظره السابقة فيما يتعلق بذلك. حيث نجد أن بارسونز فى مقالته سنة ١٩٤٠ قد أكد صراحة أن "الشخص يمتلك القوة بقدر ما تكون قدرته على التأثير فى الآخرين، وكذلك قدرته على الحصول على هذه الممتلكات وحمايتها ليست مؤيده نظاميًا"(٢٢). وقد اختار بارسونز فى ١٩٦٢، لكى يتحدث فى الحقيقة، عن شىء آخر، شىء يختلف عن ما ينظر إليه معظم المنظرين الاجتماعيين بصفته قوة. ويمكننا القول بأنه قد اختار أن يقصر نفسه على مناقشة "قوة المؤسسة establishment" القوة التى تستخدم فى داخل الصفوات القائمة أو بواسطتها أو لصالحها.

وقد يؤكد بارسونز على أنه ينبغى تقدير تصوره الأساسى للقوة بالنظر إلى النتائج النظرية التى يمكن أن يقدمها. وفى رأيى، أن كل تحليله للقوة، مع مماثلتها المحورية والمتكررة بالنقود تؤدى إلى نتائج ليست ذات دلالة فكرية على الإطلاق. وعلى هذا النحو، يصل بارسونز على سبيل المثال، استنادًا إلى مماثلته، إلى نتيجة أن "القهر Force" يعد الرصيد الذى يمكن أن يرجع إليه النسق إذا فشلت وسائله الأخرى. وبإيجاز فهى تعد الرادع النهائى، والوسيلة التى يتم اللجوء إليها فى النهاية لحظة الحاجة إلى الحسم. وقد يبدو من الصعب تبرير مناقشته الدقيقة ومماثلته بواسطة هذا الأسلوب المألوف أو بواسطة أية أساليب أخرى يمكن أن تنتج عن ذلك. وعلى سبيل

المثال، فهو يخبرنا "بأن خطر الحرب قائم فى العلاقات المنظمة أو غير المستقرة بين تجمعين منظمين إقليميًا(٢٣)". وبعبارة أخرى، هناك عادة خطر الحرب بين دولتين ذواتى سيادة. ومن خلال مزاج تنويرى مماثل، يلاحظ بارسونز أن امتلاك الأسلحة أو التهديد باستخدامها، لا يعد "السبب الرئيسى للحرب"، فلم يحدث أن ولدت الجبال النظرية التى تطلبت عملاً مضنيًا فأرًا أكثر كآبة وصغرًا من ذلك.

ويتضح عدم نفع مماثلة بارسونز للقوة بالنقود وظاهريتها، من خلال تصوره للقهر بصفته وسيلة "الحسم الأخير"، وهو التصور الذى تمت صياغته فى بدايات ١٩٤١، وفى استقلال كامل عن هذه المماثلة نجده يذهب إلى أنه برغم أن "القهر" لا يعد بأى معنى هو الوسيلة الأكثر فعالية وأهمية للسيطرة على الآخرين، فإنه يعد فى بعض الظروف الملاذ الأخير"(٢٤). ومن ثم تبقى التساؤلات ذات الدلالة الحقيقية فيما يتعلق بالقهر غير واضحة فى الأشكال الأولى والأخيرة لنظرية بارسونز مثل من الذى يحوزه عادة، ولمصالح من يستخدم؟.

ومع ذلك، فإذا رجعنا إلى نظرية بارسونز ذاتها، فسوف نتذكر أن الشرعية تشغل مكانة محورية فى تصور بارسونز للقوة: إذ لا ينبغى النظر إلى التهديد بتبنى أساليب القسر، أو القهر بدون مبرر أو شرعية استخدامًا ملائمًا على الإطلاق، ولكنه يعبر عن حالة خاصة توجد حينما تندمج القوة فى جهد أدائى لتأمين الخضوع للرغبات وليس للالتزامات"(٢٥). وهنا تتمثل استجابة بارسونز للانفصال بين القوة والأخلاق، فى محاولة إنكار وجود مثل هذا الانفصال -- بداءة -- أو التقليل من دلالته وواقعيته، دافعًا إياه إلى هامش انتباهه، بحيث يلاحظه بصورة عرضية فقط.

وتعد الحالة العادية بالنسبة لبارسونز هى الحالة التى يكون استخدام القهر فيها مبررًا، وذلك يقدم توضيحًا قويًا لكيف يمكن أن يكون ذلك صحيحًا إمبيريقيًا، وفى نفس الوقت غير معقول عقليًا. حيث يعد بارسونز صحيحًا من الناحية الإمبيريقية، وحيث يمكن تقديم تبرير عام لأكثر الممارسات وحشية بواسطة هؤلاء الذين يقترفونها. فقد بررت النازية الغزو النازى لأوربا، وكذلك تم تبرير ذبح اليهود. ومع ذلك يعد موقف بارسونز عبثيًا من الناحية الفكرية، وذلك لأنه لم يحدد من الذى يجب أن ينظر إلى

القهر باعتباره مبرراً. وذلك قبل أن يتحدد نموذج بارسونز، بصورة "حقيقية" فى ١٩٦٢. وطالما أنه من الناحية العملية يمتلك كل واحد تبريراً لاستخدامه للقوة، فإن القهر والإكراه بذاته سوف يصبح فى الحقيقة نادراً، وسوف تصبح كل هذه الاستخدامات "قوة". وفى حين يرى بارسونز أن القوة تحتوى على وسائل الحصول على الشرعية، فإنه قد فشل فى إدراك أن ذلك لا يتضمن الاقتراب من الآليات **agencies** المؤسسة للشرعية، أو بدرجة أقل المطالبة بالطاعة وفق أسس ينظر إليها الآخرون بوصفها صادقة بذاتها، ومن ثم فمن الطبيعى أن يسلموا بها. لقد فشل بارسونز فى إدراك المعنى الموضوعى الذى يجعل الإكراه والعنف والقهر وكل أشكال القوة شرعية. ولقد فشل فى إدراك أن القوة تؤسس شرعيتها، وأنها ليست مجرد "مقايضة" طوعية بها.

إذ لا يحب هؤلاء الذين يطيعون لأنهم خائفون أن ينظروا إلى أنفسهم بصفتهم جبناء أو ليسوا ذوى رجوله؛ وذلك فى محاولة للمحافظة على رؤية كريمة لأنفسهم. وفى الغالب يؤسس الخائفون أساليب ذكية يستطيعون من خلالها النظر إلى كل مطلب يفرض عليهم بوصفه مشروعاً. ويتلاءم مع ذلك فى الغالب أيضاً، أن هؤلاء الذين يطلبون الطاعة لا يحبون أن ينظروا إلى أنفسهم بصفتهم يمارسون القسوة أو الوحشية مع الضعفاء، ولكى يحافظوا على نظرة كريمة لأنفسهم، فهم يستخدمون كل الموارد المتاحة أمامهم لاقناع الآخرين على أنهم مبررون فى وحشيتهم. بإيجاز قد تتولد الشرعية من خلال التحالف والتناوب الخفى بين المجرم والضحية: حيث تعمل الضحية على مداراة عجزها من خلال التسليم بشرعية المطالب المفروضة عليها، بينما يدارى المجرم وحشيته من خلال إجبار الضحية على التسليم بشرعية مطالبه. وبذلك يتأسس التوازن بين القوة والأخلاق. ولا يعنى ذلك إنكار الاستقلال القوى فى دلالته للاعتبارات الأخلاقية، وإنما يعد ذلك إصراراً على الطبيعة التبادلية الكاملة لعلاقاتها بالقوة. إذ يمكن أن يكون الحكم بمشروعية أى شىء، مثل أى سلوك آخر، مفروضاً ومكافأ بصورة موقفية.

وسوف تحدد القوة فى الغالب – وإن لم يكن دائماً – بصفتها مشروعة بواسطة هؤلاء الذين قد تعرضوا لأكثر أشكالها وحشية، وذلك لأن إدراك عدم التكامل بين القوة والأخلاق سوف يولد القلق، وبدوره سوف يولد الدافع لتقليل التنافر بين القوة والأخلاق.

إذ ينبغى القضاء على فجوة اللامعنى. ولأن القوة بالتحديد قد تصبح وحشية للغاية، فإن البشر سوف يناضلون من أجل الاعتقاد بأنها ذات أهمية أخلاقية. ومع ذلك، يعد تحديد بارسونز للقوة بوصفها مشروعة ممارسة تصورية منحرفة كما هى باطلة؛ إضافة إلى كونها سطحية. ومن ثم يعد توسيع بارسونز لنطاق سيطرة الأخلاق شكلاً عكسيًا للمذهب الميكيافيللى: بحيث يعد ذلك أكثر من مؤشر لحقيقة أن يعيش المنظر فى نفس العالم القهرى، مثل هؤلاء الذين ينظر بشأنهم، ولديه نفس الحاجة المشتركة لتقليل مساحة التنافر بين القوة والأخلاق.

وقد يبدو من الصياغات السابقة كما لو أنى أتحدث فقط عن الأسلوب الذى يولد به التهديد النهائى – أى باللجوء الأخير للقهر – استعداداً للطاعة، يمكن صياغته عقلانيًا من خلال تعبيرات أكثر اخلاقية. ومع ذلك لا يدرك حضور القوة فى العلاقات الاجتماعية، ومن ثم تولد الدافع من أجل الطاعة الإرادية ليس حينما تكون القوة وحشية، ولا حينما يفترض أن تعبر عن نفسها بصفتها قهراً. إذ توجد القوة بصورة منفصلة أيضًا، كما هى بذاتها، وذات وجود واقعى كامل، ولو حتى عند مستويات منخفضة من العمق. بل هى تجعل وجودها محسوسًا بصورة مستمرة، فى ظل الشرعية، وكل الدوافع الأخلاقية للطاعة، أو جنبًا إلى جنب معها. ويبدو أن بارسونز مثل كل علماء الاجتماع الآخرين، وجد فى صياغاته الفرصة لكى ينظر إلى القوة و"السلطة" أو القوة المشروعة أخلاقيًا من خلال أسلوبين : إما بوصفها مراحل مختلفة فى تطور واحد ينظر من خلاله إلى القوة بصفتها الشكل المنحط **degenerate** أو غير الناضج للسلطة، أو بصفتها أساليب بديلة يمكن من خلالها لشخص أو جماعة أن تنظم سلوك الآخرين وفى كلتا الحالتين ينظر إليهما بوصفهما يستبعد أحدهما الآخر بالتبادل، وهو ما يعنى، أنه حينما يوجد أحدهما يغيب الآخر.

وتعد هذه الصورة مضللة، وهى توجد إلى حد كبير لأن القوة والسلطة ينظر إليهما من وجهة نظر المسيطرين، أعنى هؤلاء الذين على القمة. أما إذا نظر إليهما من وجهة نظر الخاضعين فى العالم الاجتماعى، فإنه من المحتمل إلى حد كبير أن ينظر إلى القوة والسلطة بصفتهما بناءين مزدوجين، كلاهما يوجد فى نفس الوقت، فى حالة من التفاعل المستمر والماهر. بإيجاز لا توجد القوة ببساطة حينما تنهار السلطة أو قبل

أن تحصل السلطة على الفرصة المواتية للنضج. وإنما توجد القوة كعنصر فى حياة الخاضعين ، بحيث تشكل سلوكياتهم ومعتقداتهم ، فى كل لحظة من لحظات علاقاتهم بهؤلاء الذين من فوقهم. حيث تتأثر اتجاهاتهم نحو من هم أعلى منهم بصورة مستمرة بواسطة وعيهم -- المتبلور فى بعض الأحيان وغير المتبلور فى أحيان أخرى - بأن هؤلاء الأعلى منهم يمكن أن يمنحوا أو يمنعوا - حسب رغبتهم - الأشياء التى يحتاجها البشر بصورة ملحة، بغض النظر عن موافقتهم أو رضائهم، وأن الإشباعات المحورية تعتمد على توزيعات وقرارات من هم أعلى منهم. وتعتبر قدرة الأقوياء الفعالة لانجاز ذلك ، بغض النظر عن حقهم فى ذلك هى العنصر المستقل والحاضر أبداً فى اتجاهات الخضوع التى يطورها الخاضعون دائمًا نحو من هم أعلى منهم. وبذلك لا تلغى الشرعية والسلطة القوة أبداً، وإنما هى تجعلها كامنة أى غير متبلورة. والسؤال هو كيف يمكن للسلطة أن تلغى القوة، حينما لا تكون السلطة مجرد نوع من الشرعية غير الثابتة، بل شرعية القوة؟.

ويؤدى الاستعراض النهائى للقوة، أو "اللجوء الأخير" للقهر -حتى حينما توجه نحو الآخرين، أو فى الواقع تجاه الآخرين الذين قد يعتقد فى استحقاقهم له - دوره بوصفه المذكر الرمزى بالحضور المستمر للقوة فى حياة المجتمع. إذ يذكر كل من الإعدام الاقتضائى بغير قانون للسود، أو الفصل الاقتضائى للموظفين، والغضب الأبوى المؤقت نحو الأبناء. واللكمة العرضية فى الأنف - برغم أنها عرضية، وحتى مع أنها تستهدف شخصًا آخر - يذكر البشر بأن هناك حدوداً. ومن ثم يعد اللجوء إلى "الحل الأخير" رمزًا للحضور المستمر، إذ تعد الممارسات الروتينية القاسية للقوة عناصر عقابية تذكر بإمكانية ممارسة الحلول النهائية غير الروتينية (يعنى اللجوء للقوة).

وبرغم الطابع اليوتوبى الصريح لتحليل بارسونز توجد بعض اللحظات التى يناقش فيها بارسونز القوة والقهر، وهى المناقشة التى تهدد بأن يصبح هذا التحليل واقعياً. فهو يرى على سبيل المثال، أن القوة المنظمة لها حدودها وقابليتها للتهديد. ولذلك فقد لاحظ أن التزامات القوة، مثل التزامات المصرفى تكون عادة مما تستطيع إنجازه فى أى لحظة، وهو يقول إنه إذا كانت المطالب المفروضة على القوة متلاحقة، فإن

القوة قد تصبح غير كافية، وبرغم أن ذلك قد يعد تحذيراً من إمكانية أن تنهار القوة، إلا أنه قد يصبح تحذيراً كذلك من إمكانية أن تصبح القوة مرعبة. إذ يحذر بارسونز أنه "عند نهاية الطريق" يوجد اللجوء للقهر لتحقيق المصلحة التى تدركها جماعات معينة بصفتها حقوقًا لها"(٢٦)، وذلك يعنى الانحدار إلى القول بضرورة أن تضغط بسرعة وبشدة فى نفس الوقت، ومن ثم سوف يغرق النسق فى بحر من الدماء هؤلاء الذين يصرون على المطالبة بحقوقهم، وذلك بافتراض أن هؤلاء المطالبون ينبغى، حينئذ، أن يبحثوا عن العدل ببطء وبصورة تدريجية، خشية أن يدفعوا الأقوياء إلى الاستخدام الغاضب للإجراءات "الصارمة".

ومن الملاحظ أنه فى إطار هذه الحالة فقط، وبالنظر إلى اللجوء المتطرف للقهر، وليس بالنظر إلى الممارسة الروتينية للقوة، نجد أن بارسونز يتحدث عن "ما هى الجماعات المحددة التى تدرك أن من حقها ذلك"، حيث إنه إذا نظرنا إلى الممارسة المنظمة والروتينية للقوة بهذا الأسلوب ذى الطبيعة النسبية، فإن ذلك قد يتضمن أن تحتوى القوة أساسًا على تحيز للمصلحة الذاتية. وقد يصبح ذلك غير متسق مع تصور بارسونز المفروض أيديولوجيًا للقوة بوصفها لا مصلحة لها، وتؤدى دورها بصورة غير متحيزة، وتسعى لتحقيق الأهداف الجمعية.

ومن خلال التأكيد على أن البشر الذين يطالبون بضرورة أن تنجز "القوة" التزاماتها المشروعة، فإنهم هم الذين يضعفون نسق القوة "بسرعة كبيرة". فى هذا الإطار نجد أن بارسونز يفترض ضمنيًا أن "القوة" قد فشلت بصورة عادية فى القيام ببعض التزاماتها، أو تخلت عنها بصورة غير ملائمة. ويتضمن ذلك بالتأكيد أن القوة عليها فى العادة دين الوفاء بالتزاماتها الأخلاقية. وهذا يتضمن بدوره أنه برغم التكيف المتبادل بين القوة والأخلاق إلا أن هناك فى العادة قدراً من التوتر بينهما. ومع ذلك، فقد فشل بارسونز فى توضيح هذا التضمين لأنه يتناقض مع تأكيده الأساسى على التواجد المعى بين القوة والأخلاق.

وحينما تصبح الخسائر الأخلاقية للقوة واضحة، فإن السؤال الحتمى التالى يصبح حينئذ: من هو الذى تحققت مطالبه المشروعة... ومن هو الذى تم تجاهل

مطالبه المشروعة؟. وهل يمكن افتراض أن الخسائر الأخلاقية للقوة ذات طبيعة عشوائية، بالنظر إلى كل الفاعلين فى النسق الاجتماعى، أم أن هذه الخسائر منمطة بطريقة ما(*) ومنحرفة؟ وبصورة مطلقة، فإنه من الطبيعى أن يؤكد بارسونز بأنها – أى الخسائر – ذات طبيعة عشوائية وليست نمطيـة. وهو ما يعنى أن عليه أن يؤكد أن فرص تجاهل القوة للمطالب أو الحقوق المشروعة للفاعلين لا تعتمد بطريقة ما على وضعهم فى النسق الاجتماعى أو على قوتهم ذاتها. لأنه إذا فرض عليه أن يعلن أن الخسائر الأخلاقية للقوة ذات علاقة بالقوة الأساسية التى فى حوزة البشر، فإن تصوره الأساسى حينئذ للقوة بوصفها لا مصلحة لها وتخدم المصالح الجمعية غير المتميزة سوف ينهار تمامًا. وعند هذه النقطة ينبغى أن يتوقف انحدار بارسونز إلى النزعة الواقعية.

إن ما يجب على بارسونز أن يتجاهله إنما يتعلق بكيف يساعد امتلاك القوة ذاتها بعض الناس على إهمال التزاماتهم الأخلاقية، وكيف يؤدى عدم امتلاك القوة إلى قهر بعضهم للموافقة على أقل من حقهم المشروع، وكيف يصبح هذا الإهمال الواضح للأخلاق معتادًا على أساس من توزيع القوة. بإيجاز، يجب على بارسونز أن يتجاهل ما سوف أسميه "التطبيع على القهر".

ويحتوى كل نسق اجتماعى على قدر من الفشل فى التوافق مع المتطلبات الكاملة لمنظومته الأخلاقية. ويوجد فى العادة قدر من المرونة فيما يمكن عدة التوافق المقبول مع متطلبات القيم الأخلاقية؛ غير أن ذلك سوف يختلف بصورة واضحة استنادًا إلى طبيعة الأشخاص الذين يحكمون عليه. هل هم هؤلاء الذين يقدمون هذا الخضوع أم هؤلاء الذين يحصلون على هذا الخضوع للقيم الأخلاقية، كما يعتمد على علاقة القوة كل بالآخر. وفى الغالب يتمثل أحد الأسباب المسئولة عن هذا التفاوت الشامل بين المبدأ الأخلاقى، والممارسة المعتادة فى أن هؤلاء الذين يعترفون بقيم لم يحدث أن اعتقدوا

(*) يقصد بكونها خسائر منمطة patterned بطريقة ما، أنها خسائر تتخذ فى طبيعتها ووقوعها نمطًا معينا، أى أنها تقع على حساب بعض البشر عادة، وتكون من نصيبهم بفعل آليات التوزيع الاجتماعى المتميز وغير العادل. "المترجم"

فيها أبداً، ولم يعتقدوا على الأقل فى أى شىء مماثل للطريقة العامة التى صيغت من خلالها هذه القيم علانية. وفى الغالب لا يشعر البشر بالذنب، ولا بالارتباك حينما ينجزون أقل مما تتطلبه القيم، وذلك لأنهم لم يلتزموا بما تحدده. إذ تتعرض القيم باستمرار للضعف وذلك لأن البشر مهيئون صراحة لأن يعدوا بتحقيق إنجازات لا يريدون تحقيقها، ولا يقصدون الحفاظ عليها. ويقود هذا التفاوت بين "القيم" و"الرغبات" إلى تخلق فجوة بين المبدأ والممارسة، وهو التفاوت الذى يحقق بمرور الوقت توازنًا فى العادة والعرف. إذ تتم تنشئة الصغار على توقع حدوث ذلك. حيث يقال لهم إن طلب الخضوع الكامل غير عملى وغير واقعى وساذج.

وبرغم ذلك فليس فى مقدور الجميع إهمال التزاماتهم الأخلاقية والتمتع بنفس الحصانة، إذ نجد أن بعضاً منهم قد يدفع تكاليف أكثر، بينما قد يدفع بعضهم الآخر تكاليف أقل. وقد يعدم بعضهم شنقًا لأنهم سرقوا أوزة من الثروة العامة، بينما قد يسرق آخر الثروة العامة من تحت الأوزة وبلا عقاب. وفى حين أنه قد تصبح مجموعة القيم الأخلاقية موضع مشاركة عامة، فإن البشر ليسوا مهتمين بنفس القدر بكل القيم الأخلاقية، إضافة إلى أن القوة لفرض المطالب الأخلاقية لم توزع بالتساوى، إذ يتحدد المستوى الذى يصبح عنده الإهمال الأخلاقى مسموحاً به، إلى حد كبير، بواسطة القوة النسبية للجماعات المشاركة. وبالتالى، فإن الجماعة الأكثر قوة تكون مستعدة وقادرة على تأسيس الخضوع للمنظومة الأخلاقية عند مستويات أكثر ملاءمة لذاتها، وأكثر تكلفة لهؤلاء الذين لديهم قوة أقل. حيث تعد القوة من بين أشياء كثيرة، هى بالتحديد تلك القدرة على فرض المطالب الأخلاقية للمرء. ولذلك يستطيع الأقوياء أن يجعلوا إهمالاتهم الأخلاقية عرفاً. وبمجرد أن يصبح فشلهم الأخلاقى معتاداً ومتوقعاً، فإن ذلك يعد فى حد ذاته تبريراً لمنح الجماعات الأدنى أقل مما يطالبون به نظرياً استناداً إلى القيم المشتركة للجماعة: بإيجاز، يصبح ذلك "تطبيعًا على القهر".

فإذا بدا أن الأخلاق تتواجد مع القوة، فإن ذلك لا يرجع فقط إلى أن القوة تؤثر فى المستويات التى يصبح عندها التوافق مع القيم الأخلاقية مقبولاً، ولكن لأن القوة يمكنها أيضاً أن تشكل تحديد ما هو أخلاقى (وفى الحقيقة، ما هو "واقعى"). إذ نجد على أى حال أن ما هو أخلاقى ليس مؤكداً عادة، ومن ثم يصبح موضع خلاف صريح،

وينتهى دائمًا إلى موقف يمتلك فيه بعضهم قوة أكثر من الآخرين. ومن ثم نجد أن هؤلاء الذين لديهم قوة أكثر يمارسون تأثيرًا أكبر فى تحديد القواعد الأخلاقية التى تطبق، وما هو معنى القواعد فى أى حالة. بمعنى، أنهم يحددون ما هو أخلاقى. وبذلك تتلاءم الأخلاق مع القوة، لأن الأقوياء يمتلكون القدرة البروكرستيزيه Procrustean(*) التى تمكنهم من تشكيل الأخلاق، وفى حين أننا نجدهم لا يبتكرون المنظومة الأخلاقية التى تلائم الجميع، فإنهم يستطيعون ملاءمتها بحسب مصالحهم.

المجتمع الأمريكى يصبح كلاً، وأهمية أن تصبح غنيًا

فى مجتمع تحكمه القيم الديموقراطية، حيث يسود المبدأ "صوت واحد لرجل واحد"، وحيث يعتقد فى ضرورة أن تعتمد مكافأة الإنسان على إسهامه، فإن وضع "الغنى" يعد وضعًا شاذًا. نظرًا لأنه يختلف مع القيم المؤكدة علنا، وحيث ينبغى إضعاف امتيازات الأغنياء وقوتهم الاستثنائية. وفى الغالب يتم أداء مسرحية عامة، يؤدى البشر أدوارهم فيها كما لو أنه ليس هناك سوى بشر الطبقة المتوسطة. فإذا كنت غنيًا فإنك تعامل وكأنه ليست هناك أية مترتبات على ذلك. ومن ثم، يصبح كونك غنيًا هوية كامنة فى الغالب.

وإلى حد كبير تختفى أهمية كونك غنيًا فى أساطير بارسونز عن الانتخابات. حيث يخبرنا، أنه فى الأنساق الأكبر ذات الدرجة العالية من التباين... والتى تتمثل فى المجتمعات القومية الأكثر تقدمًا، فإن عنصر القوة يتساوى عند الجميع بصورة منظمة

(*) اشتقت كلمة Procrustean من بروكرستيز Procrustes، حيث كان بروكرستيز هذا لصًا إغريقيًا خرافيًا يمد أرجل ضحاياه أو يقطعها، أى يقصرها، لكى يجعل طولهم منسجمًا مع فراشه، ويستخدم هذا المصطلح عادة لكى يشير إلى الشخص الذى يميل إلى إحداث التناسب أو التجانس بوسائل عنيفة أو اعتباطية. وهنا يشير جولدنر إلى أن الأقوياء فى المجتمع يحددون الأخلاق بما يساعد على أعمال قوتهم حماية لمصالحهم، فهم هنا يفعلون ما يفعله بروكرستيز، ولا ننسى الرسالة الضمنية الذى ينقلها ألفن جولدنر إلينا، حيث يشبه الأقوياء باللصوص الذين يحددون الأخلاق، بما يساعد على إعمال القوة لتحقيق مصالحهم. "المترجم"

من خلال آلية الانتخاب، ثم يضيف بأن "نفس هذا المبدأ الأساسى، والذى يتعلق بصوت واحد لكل عضو قد استقر فى كثير من التنظيمات الطوعية".

وفضلاً عن ذلك فإن المساواة فى القوة من خلال الانتخاب واضحة للغاية من الناحية الواقعية، بحيث أصبحت المسألة المتعلقة بطريقة استقرارها فى بناء الأنساق الاجتماعية ذات أهمية محورية (٢٧). حيث تتميز الأخلاق عند بارسونز فى كونه قد وجد أن أساسها يكمن فى النزعة الشمولية، كمبدأ قيمى، وهو المبدأ الذى يتضمن معاملة البشر بنفس الطريقة، أى على أنهم يستحقون أو لا يستحقون. كما يتميز موقفه أيضًا فى أنه لم يذكر الصراعات الضارية الكثيرة التى وقعت ابتداء من الحركة الوثيقية فصاعداً (*). والتى سعت إلى توسيع حق الانتخاب ليشمل الطبقة العاملة، والمرأة، والزنوج، وكيف أمكن كسب هذه الصراعات أيضًا ضد المقاومة العتيدة للمتميزين وأصحاب الثروة. وبطريقة ما فإن مبادئ القيم الشمولية الخاصة بالأغنياء قد دفعتهم بصورة صريحة وغريبة للتأكيد طواعية على مبدأ صوت واحد لكل رجل.

وبنفس الأسلوب، مرة أخرى، لا يذكر بارسونز، حقيقة، أنه برغم "استقرار هذا المبدأ فى عدد هائل من التنظيمات الطوعية "فإن ذلك لم يمنع أن تخضع كل هذه التنظيمات من الناحية الواقعية لحكم القلة، وقد كانت مقالة بارسونز عن القوة موفقة حينما بدأت بالتساؤل "من الذى يقرأ الآن روبرت ميشلز؟"، حيث نجد أن الأهمية الواقعية لمبدأ المساواة - ليس من وجهة نظر بارسونز - وانتهاكه المستمر والروتينى فى الممارسة العامةهو الذى يستحق الذكر فقط. حيث لا يقلق بارسونز ولا يربكه أن يولد البشر فى المجتمعات المتقدمة بحق الانتخاب مع أنهم يعيشون فى كل مكان فى ظل حكم القلة.

(*) يقصد بالحركة الوثيقية Chartism تلك الحركة التى نادت بمجموعة من المبادئ التى طالب بها بعض المصلحين السياسيين الإنجليز فى القرن التاسع عشر، والتى هدفت إلى تحسين أوضاع الطبقة العاملة من الناحيتين الاجتماعية والصناعية وربما السياسية كذلك "انظر منير البعلبكى، قاموس المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٦٩. "المترجم

ومن الملاحظ أنه قد كانت هناك مناقشات كثيرة فى الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين بين علماء الاجتماع المهتمين بتحليل التنظيمات وعلماء الاجتماع السياسى – على سبيل المثال فيليب سيلزنييك Philip Selznick وسيمور ليبست S.M. Lipset ومثلى – حول قضية حكم القلة. وقد تركز معظم الحوار حول صياغة "القانون الحديدى" لروبرت ميشلز، الذى ينظر إلى حكم القلة بوصفه حتمياً، وربما "نتيجة غير متوقعة للضرورات التنظيمية الداخلية". وقد كان الموضوع فى جانب منه يتعلق بالتشاؤم فى مواجهة التفاؤل فيما يتعلق بإمكانية التغير الاجتماعى الناجح من خلال الاتجاهات الديموقراطية والوسائل الديموقراطية. وقد كان أنصار روبرت ميشلز متشائمين بالطبع، بينما نحن الآخرون عارضناهم إلى حد كبير لأنه بدا وكأنهم ينظرون إلى التغير الديموقراطى بوصفه مستحيلاً. وقد كان تشاؤم أنصار ميشلز فيما يتعلق بحكم القلة ملائمًا حينئذ لخيبة أمل الاشتراكيين فى الاتحاد السوفيتى، ومعادية بصورة عامة لهؤلاء الذين يشجعون التوقعات "اليوتوبية" وغير الواقعية للتغير الاجتماعى. وقد مال عدم الاتفاق نحو التركيز على أسباب حكمة القلة. وقد أثار ذلك هؤلاء الذين أكدوا على أصول حكم القلة من ضمن الخصائص المشتركة بين، كل التنظيمات، وهم الذين كانوا أكثر تشاؤمًا حينئذ، فى مواجهة معظمنا الذين نظروا إلى حكم القلة بوصفه أكثر قابلية للسيطرة والعلاج، من ناحية لأننا كنا نميل إلى التأكيد على أصولها التاريخية. ومع ذلك فنحن لم نرفض أبداً المعطيات المتعلقة بذلك أو أننا على الأقل، نقبل بصورة عامة حقيقة أن حكم القلة كان منتشراً فى الحقيقة فى معظم المجتمعات.

ومع ذلك فقد تضاءل الاهتمام بحكم القلة بين علماء الاجتماع فى الستينيات من القرن العشرين، حيث يوجد الآن تشاؤم محدود[٢٨] أو فى الحقيقة اهتمام ضئيل فيما يتعلق بحكم القلة سواء بوصفه قضية سياسية أو بوصفه قضية نظرية. ولم يقرر أى شخص، فيما يتعلق بهذا الموضوع، بأن الحقائق قد تغيرت وأن التنظيمات تتجه الآن لتصبح أكثر ديموقراطية. وأن ما حدث فعلاً، أن حقيقة حكم القلة قد توقفت عن أن تصبح قضية ذات قيمة بالنسبة لمعظم علماء الاجتماع. حيث تحقق تكيف فكرى مع وجود حكم القلة، وهو التكيف الذى اتخذ شكل الإهمال.

وقد تضمنت الفترة الأولى المتعلقة بالتشاؤم حول حكم القلة نقداً وارتياباً عاماً فى القوة، حيث التأكيد على الاستخدامات الأنانية والمتحيزة لمالكى القوة، أيا كانت أيديولوجيتهم. لقد عكست نظرية أنصار ميشلز عن حكم القلة عواطف الاشتراكيين الشباب بصورة ملائمة، وهم الذين بدأوا حياتهم المهنية علماء اجتماع وإن كانوا مازالوا بعيدين عن مراكز القوة فى علم الاجتماع، وفى نفس الوقت ما زالوا ناقدين أيضًا للبديل السوفيتى. حيث كان الارتياب العام فى القوة، وهو الذى اثبتته نظرية ميشلز ملائمًا بالنسبة لهؤلاء المنهمكين فى جهود بناء حياتهم المهنية، وهى الجهود التى يمكن أن تتأثر أو تضار بسبب أى من "الحركات" الإصلاحية. (وما زلت فى الحقيقة أتذكر أنى تسلمت خطاباً فى منتصف الأربعينيات من القرن العشرين من أحد كبار علماء الأجرام الأمريكيين، لا يشجعنى على التقدم لوظيفة فى القسم الذى يرأسه، وذلك لأننى انحدرت فى نظره إلى مستوى "مصلح اجتماعى". فإذا كان الاهتمام بقضية حكم القلة قد تحول جزئيًا، عن مدى ملاءمتها إلى الاهتمام بكونها جماعة مهنية صاعدة، فإن إهمالها اليوم يعتبر جزءًا من أيديولوجيا جماعة ثابتة إلى حد كبير. ويعكس التصور الدارج للقوة بوصفها وسيلة لإنجاز الأهداف الجمعية أو العامة، أكثر من كونها تعبيراً عن الطموحات الأنانية لمالكى القوة اقتراب عالم الاجتماع من المراكز الثابتة للقوة وعلاقته السهلة بها. حيث عجل سخاء دولة الرفاهية حدوث ذلك إلى حد كبير. غير أن الحقائق حسبما أتذكر بقيت إلى حد كبير كما هى لم تتغير وبدون تحد: حيث نجد أن كل التنظيمات عمليًا خاضعة لحكم القلة.

فإذا كان شيوع حكم القلة فى الاتحادات الحديثة قد أصبح موضع تسليم كامل، فإن هذه القضية قد تنتقل إلى مستوى الدولة ككل. وهنا، لا يكون أمام أى شخص لديه قدر محدود من حب الاستطلاع الواقعى إلا أن يتعجب كيف أصبح من الممكن بالنسبة لإنسان يمتلك مليون دولار أن يرضى بصوت واحد مثل الإنسان الذى يعيش معتمداً على برنامج الرعاية العامة، وبخاصة حينما يكون فى مقدور الأخير أن يصوت حول فرض ضريبة على ثروته، وأتصور أن تكون إجابة بارسونز، أنه لكون الرجل الغنى مزوداً بمبادئ القيم الشمولية، فإننا نجده يقبل عن رضا "بالنتائج الملزمة" للمساواة فى الانتخاب. ومن ثم نجد أن "الغنى" لم يحصل على اهتمام خاص – وفى الحقيقة

لم يحصل على ذكر – فى مناقشة بارسونز الموسعة والتفصيلية للقوة. وبذلك لم يظهر الأغنياء فقط، بل أبقى عليهم علم الاجتماع السياسى لبارسونز غير مرئيين. إذ يُعد الأغنياء فى الحقيقة "هوية كامنة تمامًا" ومحيرة بالنسبة لنظرية بارسونز السوسيولوجية التى يفهمها القلة مثلما هم متحيرون بالنسبة للأيديولوجيا السياسية المألوفة التى تتضمنها هذه النظرية. ويعتقد بارسونز، وهو فى ذلك مثل إيرنست هيمنجواى، أن الأغنياء مثل أى أشخاص آخرين، فيما يتعلق بعلاقتهم بنسق القوة فى الأمم المتقدمة، حيث تمت مساواتهم بهم بصورة منظمة".

ومن جانبى، فإنى على ثقة بأن رأى سكوت فيتزجيرالد، وليس رأى ايرنست هيمنجواى هوالصحيح فيما يتعلق بهذا الموضوع: حيث يرى أن الأغنياء مختلفون، فهم ليسوا مثل أى شخص آخر، فهم لايميلون إلى قصر قوتهم السياسية على تلك التى يسمح بها مبدأ صوت واحد لكل رجل، ولا هم فى حاجة لأن يرضوا بذلك. إن ما يعنيه توسيع حق الانتخاب أن يستمر الأغنياء فى امتلاك القوة، التى تتجاوز أصواتهم وعددهم، إلى حد كبير من خلال الوسائل غير البرلمانية وغيرالتشريعية، تلك القوة التى تعادل ما يمتلكون فعلاً.

إذ يمارس الغنى القوة، بما فى ذلك القوة السياسية، ليس من خلال التصويت، ولا من خلال الترشيح لشغل وظيفة. وإنما هم يمارسون قوتهم من خلال الأساليب التالية : أولاً من خلال السيطرة على المؤسسات الكبيرة مع قدرتها على عقد المؤتمرات وإجراء الدراسات التى تتولى تشكيل السياسات، وأيضًا من خلال دعمهم للجامعات؛ وكذلك من خلال عديد من المنظمات والمجالس، واللجان القومية المتشابكة التى تؤدى دورها بوصفها جماعات ضغط تشريعية، وبوصفها ذات تأثير على الرأى العام؛ أو من خلال عضويتهم فى مجالس أمناء الجامعات؛ أو من خلال تأثيرهم على الصحف والمجلات وشبكات التلفزيون الهامة، إما بسبب إعلاناتهم فيها أو بسبب ملكيتهم الصريحة لها، والتى حسبما لاحظ موريس جانويتز قائلاً يضعوا "الحدود التى تدور فى نطاقها المناقشات العامة للموضوعات موضع الاهتمام". وكذلك من خلال عضويتهم الواسعة وغير المتكافئة مع عددهم فى الجهاز التنفيذى للحكومة، ومن خلال إسهاماتهم المالية فى الأحزاب السياسية، وكذلك من خلال شغلهم الوظائف الدبلوماسية الهامة، وأيضًا من

خلال سيطرتهم على المؤسسات التشريعية العامة ومؤسسات العلاقات العامة وكذلك مؤسسات الإعلان. مع التسليم بأن هذه الملاحظات حقيقية مثل أصالة وحقيقية ملاحظة بارسونز عن القوة Force بصفتها تعد الوسيلة التى يتم اللجوء إليها فى النهاية. وبدون شك، فإن هذه الحقائق مازالت تدفعنا للاقتراب من القضايا الأكثر أهمية فى تحليل النسق الطبقى لمجتمع رجال الأعمال، بل وتساعدنا على إدراك الصعوبات الأساسية فى تناول بارسونز لها.

ففى مقالته عن التدرج الاجتماعى التى نشرت فى ١٩٤٠، أصر بارسونز على أن الثروة تعد معياراً ثانوياً فقط للمكانة - وهو ما يعنى، أن الشخص يمنح القبول أو الاحترام ليس لأنه غنى أساساً، بل الأصح لأن الثروة " ذات أهمية رئيسية... بصفتها رمزاً للإنجاز... " وهو ما يعنى أن بارسونز يعتقد أن المجتمع الرأسمالى يؤكد على قيمة الإنجاز ومن ثم يمنح الثروة الاعتراف نسبة فى الحقيقة إلى الانجاز. وهنا ينبغى على الإنسان أن يتوقف قليلاً ليتعجب حول معنى وسبب ضرورة أن يرفض مجتمع له هذا الاهتمام المالى القوى، تقديم القبول والاحترام للثروة وحدها فقط. لماذا لا نخلع الشرف على الغنى صراحة بنفس الأسلوب الكريه الذى كان الإغريق القدماء يكافئون من خلاله الشجاعة الفيزيقية التى ظهرت فى الحرب بالاحترام؟ وعلى حين نجد أن بارسونز يقلص الحد الذى تصبح الثروة فى إطاره أساساً لخلع الاحترام عادة، فأعتقد أنه كان صحيحاً فى ملاحظته حول وجود قدر من الحيرة فى تحقيق ذلك، لأن "الغنى" فى جانب منه يشكل حيوية كامنة. واستخدام الثروة بصفتها معياراً للمكانة ليس سهلاً وصريحاً كما قد يتوقع فى مجتمع رجال الأعمال مثل مجتمعنا.

وبصورة أساسية فإن لذلك علاقة بحقيقة أن الثروة ذاتها، وبخاصة الثروة المتباينة تحتاج دائماً إلى التبرير والشرعية، حتى فى مجتمع المال، أو مجتمع الطبقة المتوسطة. بل أننا نجد عموماً أن البشر حتى فى الطبقة المتوسطة يهتمون بمعرفة العوامل التى تمنح الأثرياء الحق فى ثروتهم. وتقليدياً، تبرهن إجابات الطبقة المتوسطة على أن هذا الحق يعتمد على قدراتهم وإنجازاتهم الفردية. وفى هذا النطاق يلاحظ بارسونز أن الثروة "تدين" فى وضعها بصفتها معياراً للمكانة لكونها أساساً نتيجة للمشروعات. وعلى أى حال، تعد هذه هى الأيديولوجيا الأساسية للطبقة المتوسطة.

ومع ذلك يسلم بارسونز بعامل " معقد " يتعلق بكسب " الثروة الموروثة ". وترتيبًا على ذلك فإنه كان عليه أن يوافق على أن الثروة " تحقق قدرًا من الاستقلال، حتى أن مالكى الثروة يطالبون بالمكانة التى يعترف بها لهم، بغض النظر عن امتلاكهم القدرة على الإنجاز المقبول والمتصل بسمعتهم "(٢٩). غير أنه إذا كانت الثروة حسبما يقول بارسونز، تدين بأهميتها كونها معيارًا للمكانة، لارتباطها بالإنجاز، إذًا لماذا يتم التسليم بالسعى من أجل المكانة على أساس من الثروة الموروثة فقط ؟

وقد كان على بارسونز فى محاولته لتوضيح هذا التناقض أن يتخلى عن افتراضاته الأكثر أساسية، والتى كان من الطبيعى أن تقوده بوصفه عالمًا وظيفيًا إلى البحث عن الإسهامات القائمة التى تؤديها أية ممارسة للنسق الاجتماعى، وبدلاً من ذلك، نجده يستدعى تفسيرًا سابقًا على التفسير الوظيفى لكى يفسر به تشريف الثروة التى لم تتحقق عن طريق الإنجاز، حيث حدد طبيعتها. بصفتها " تقليدًا " أثريًا. وعلى هذا النحو يؤكد بارسونز أنه " فى مجتمعنا ... يوجد تقليد لاحترام الثروة الموروثة أو التى يحصل عليها الإنسان بالمولد؛ وهو التقليد الذى لم يختف تمامًا ". ولكن لماذا يستمر هذا التقليد ؟ وبصفة خاصة كيف أمكن أن يستمر برغم كونه يشكل انتهاكًا فاضحًا لقيم المجتمع الأساسية، وهى القيم التى تتوجه نحو "الشمولية " والإنجاز، والتى تطالب بمنح كل المكافآت نسبة إلى الإنجازات المحددة؟

وتتمثل الإجابة بالطبع فى أن احترام الثروة الموروثة والتسليم بالمكانة المستندة إليها، ليست مسألة غريبة فى المجتمعات الرأسمالية، ولكنه على الأصح، يتسق ويدعم نمط الوراثة والملكية المستقر بها. إذ تصبح وراثة الثروة مسألة جوهرية بالنسبة للملكية الخاصة المميزة للنظام الرأسمالى. وذلك استنادًا إلى مبدأ أنه من الأفضل أن تكون ثريًا وآمنًا من أن تكون أكثر ثراءً وأقل أمنًا، لقد وصل الأغنياء إلى تفاهم مع نظام الضرائب التصاعدية، ومع قيم الإنجاز والقيم الشمولية. لقد عملوا بهمة ووصلوا إلى تفاهم، ولكنهم لا يقبلون أن يلغى وجودهم. ولكى يحقق النظام الرأسمالى أى قدر من الاستقرار والشرعية، فإن عليه أن يحصل على قدر من الموافقة على مبدئه المحدد، والذى يعنى أن لبعض الناس الحق فى الحصول على شىء ما بدون مقابل، وأن يحصلوا

على الاحترام والقبول بسبب ثروتهم الهائلة فقط. إذ على النظام أن يعبئ كل وسيلة تحت إمرته لمنع أى انتهاك لهذا المبدأ وليضمن الموافقة عليه.

غير أن هذا المبدأ يناقض الإنجاز والنزعة الشمولية. أما كيف يكون ذلك ممكنًا، ولماذا أصبح ذلك ممكنًا، فتعد موضوعات ثانوية. وبذلك يتمثل الشيء الأول والأكثر أهمية فى أن ندرك أن التناقض موجود، وأن ذلك - والمضمون الأساسى الذى يحتويه - هو الذى عمل بارسونز بشدة على تجنبه. فقد حاول تجنب التسليم بأن ثروة الطبقة المتوسطة غير مشروعة من وجهة نظر القيم الهامة للطبقة المتوسطة؛ لأن ذلك قد يعنى ضمنًا أن التناقض الأساسى بين ثروة النسق وبين القيم الثقافية متضمن فى بناء ومجتمع الطبقة المتوسطة، ومن ثم فإن ذلك قد يهز استقرار نسقه الاجتماعى، ويضعف منظومته الأخلاقية. ومن خلال تأكيد بارسونز، كما يفعل دائمًا، على أهمية الأخلاق بالنسبة لاستقرار المجتمع، فإننا نجده قد وقع فى شرك التناقض بين التأكيد على أن المجتمع المعاصر مستقر بصورة واضحة حتى ولو كان نظام الثروة فيه على اختلاف مع منظومته الأخلاقية.

لقد برهن بارسونز كلاميًا على أن الممتلكات أو " التسهيلات " توزع بصورة أفضل حينما تعطى لهؤلاء الذين يستطيعون الاستفادة منها بفعالية أكثر فى إطار قيم النسق موضع الاهتمام أو لصالحها. ومن ثم فقد تحول ذلك إلى الصياغة التى تؤكد أن الاختلافات فى التسهيلات (الممتلكات) تنتج عن الاختلافات فى الإسهامات التى يؤديها البشر بالنسبة للأداء الوظيفى للنسق أو ذات صلة بها، ومن ثم فإن " نظام ترتيب السيطرة على التسهيلات ينبغى أن يميل إلى التلاؤم مع نظام ترتيب تقييم الوحدة ذات الوظيفة فى النسق[٣٠]. بإيجاز ينبغى أن تتلاءم الممتلكات مع الاحترام، وذلك لأن كليهما قد منح لهؤلاء الأفراد الذين لديهم القدرة على استخدامها لصالح النسق الاجتماعى ككل. ويعيد بارسونز التأكيد لنا " على أن أى افتقاد لمثل هذا التلاؤم يعد مجرد عامل ينشر الفوضى فى الموقف[٣١].

ومع ذلك، يتحول هذا " العامل العادى المثير للفوضى " عند فحصه ليصبح مجرد عامل الإرث أو الثروة الخاصة. غير أن بارسونز لا يستطيع التسليم بأى شىء أقل من

الأهمية الكاملة لهذا العامل، حيث نجده يؤكد بصورة معبرة بقولة " يتمثل الشرط الرئيسى للحالة المستقرة للنسق [الاجتماعى] فى ضرورة أن يميل نظام المكافآت إلى اتباع نفس نظام الترتيب. حيث يتم تقييم الوحدات بالنظر إلى نوعيتها وإنجازاتها(٣٢).
وبعبارة أخرى يؤكد بارسونز أن استقرار النسق الاجتماعى يعتمد على "مبدأ أن تكون المكافأة بنفس قدر الاستحقاق(٣٣). (وهى الفكرة التى تنسب بالطبع لأفلاطون : والتى تعنى أن استقرار المجتمع يعتمد على العمل " بالعدل "، بمعنى أن يعطى الإنسان حقه) غير أنه طالما أن السيطرة على الممتلكات – حيثما يسلم بارسونز بذلك أيضًا – ترتبط بالمكانة العليا "(٣٤). فإن هؤلاء الذى لديهم ممتلكات سوف يواصلون الحصول على مكافآتهم سواء كانوا يستحقونها أم لا، وسوف يصبح الأمر فى الغالب على هذا النحو كلما كانت الممتلكات ذاتها موروثة وليست مكتسبة. ويؤدى التطور الحديث، والخاص بالانفصال بين الملكية والإدارة فى المشروع إلى جعل مشكلة الشرعية حادة بالنسبة للأغنياء. وأكثر من ذلك، فإنه مع تطور شركات الترست(*) التى تستثمر الثروات الموروثة (وتساعد على تجنيب الثروة الضرائب). فإنه من الممكن الآن بالنسبة للأغنياء أن يبقوا كذلك، وفى الحقيقة، قد يصبحوا أكثر غنى بدون إدارة عملية الإنتاج أو الاستثمار فى المشروعات. حيث تستثمر حينئذ مكافآت الأغنياء بدون أن يخسروا قدر إصبع، أو يدمروا خلية عقل، وبدون أى علاقة بإسهامهم أو "استحقاقاتهم". ولذلك، يفشل مجتمع رجال الأعمال، استنادًا إلى افتراضات بارسونز فى الاستجابة لمتطلبات النسق الاجتماعى المستقر كما حددها هو نفسه.

وكما سوف نلاحظ بعد ذلك، لقد كان بارسونز على استعداد لأن يسلم بأن نظامنا العائلى – الذى يشارك فيه الأبناء امتيازات أبويهم ويرثونها دون أن يكسبوها – ينتهك النزعة الشمولية. وهو يسلم بأن " الحفاظ على النظام العائلى فى حالة من الأداء الوظيفى – حتى ولو من طراز نظامنا – لا يتوافق مع المساواة " الكاملة " فى الفرص.

(*) الترست Trust هو اتحاد احتكارى بين عدد من الشركات المتنافسة وهى تشكل مرحلة فى التطور الرأسمالى، وحيث يتحول أصحاب رؤوس الأموال ورجال الأعمال إلى طبقة لها قوتها، ولها إمكانيات قوية فى الحفاظ على بقائها لأنها تمنحهم السيطرة على السوق، وعدم الإضعاف بواسطة المنافسة، ومن ثم القدرة على المساومة فى مواجهة الضرائب التى تفرض عليهم. البعلبكى، مرجع سابق، ص٩٩٥ . "المترجم"

غير أن هذا التسليم قد شوه أيديولوجيًا كذلك، وذلك لأن النظام العائلى الحالى لا يتوافق مع أى شىء يقترب من المساواة ولو من بعيد، ناهيك عن المساواة " الكاملة " فى الفرص. وفى هذا الإطار تؤدى الإشارة إلى المساواة " الكاملة " ببساطة إلى أن يبدو الانفصال القائم بين الاثنين حتميًا. وبذلك تصبح الحاجة إلى تضييق نطاقه تبدو وكأنها مثالية وغير عملية. ومن ثم فبينما يسلم بارسونز بعدم التوافق بين العائلة والمنظومة الأخلاقية، فإننا نجده غير قادر على التسليم بنفس التناقض بين الثروة الخاصة والمنظومة الأخلاقية. ويتحدد جوهر القضية، بالطبع، فى أن بارسونز ليس مدفوعًا إلى الخلاف مع أفلاطون، حيث كان الأخير أول من رأى المتضمنات الكاملة للتناقض بين النظام العائلى والثروة الخاصة، ولكنه - أى بارسونز - كان مدفوعًا للخلاف مع ماركس. حيث يمكن أن يؤدى التسليم هنا بالتناقض بين الثروة والمنظومة الأخلاقية إلى إضعاف موقف بارسونز.

وتتمثل المعضلة الأساسية التى واجهها بارسونز فى أن النظام الرأسمالى لا يستجيب لمتطلبات النسق الاجتماعى المستقر، كما تولى هو صياغتها : إذ كيف يصبح من الممكن الحفاظ على توافق إرادى متبادل مع المنظومة الأخلاقية المشتركة التى يستند إليها التوازن الاجتماعى، حسبما يذهب بارسونز، بينما يقوم نظام الثروة ذاته بانتهاك هذه المنظومة الأخلاقية، وفى حين يكون البعض أثرياء وأقوياء للغاية استنادًا إلى الثروة التى ورثوها فى الغالب ولم يكسبوها ؟ وحيثما يكون بعض الناس أكثر ثراء وقوة إلى حد كبير من الآخرين، فهل لا تكون هناك إمكانية مستمرة فى احتمالية أن يتجاهلوا - وهم محصنين بدلاً من أن يكونوا حساسين - توقعات الآخرين، ويبتعدوا عنها بدلاً من أن يستجيبوا لها ؟ ألا تكون هناك محاولة مستمرة من جانب الأغنياء والأقوياء لتقليص الإذعان لالتزاماتهم وأن يعظموا الإذعان لحقوقهم، ومن ثم يمارسون ضغطًا مستمرًا على تكامل النسق الاجتماعى، ويزيدون من أنماطه الاستغلالية ؟ ألن يكون هناك ميل مستمر من جانبهم لترشيد ومساواة " حاجات " الجماعة مع مصالحهم المكتسبة المتضمنة فى وضعهم المتميز ؟ بل وبعيدًا تمامًا عن مصالحهم المباشرة، ألن يكون هناك ميل دائم من جانب الأثرياء والأقوياء لإنجاز القرارات التى لا تخدم حاجات الجماعة، أو متطلبات المنظومة الأخلاقية، ولكن لحماية قدرتهم على التأثير على القرارات التالية ؟

نحو علم اجتماع للثروة

قد يكون من الخطأ الاعتقاد بأن القوة الخاصة والمتميزة للأغنياء قد تنتج عن حجم الموارد التى تحت سيطرتهم فقط، ومما يستطيعون شراءه أو مبادلته فى مقابل هذه المواد، أو حتى من مكانتهم – التى ورثوها أو اكتسبوها – فى المجتمع. إذ نجد أن قوة الأغنياء لها جذورها العميقة فى طبيعة الثروة ذاتها، أى فى بناء الثروة كنظام، وفى علاقة الثروة بالأنساق الأخلاقية. ولكى ندرك الجوانب الأكثر محورية لأنساق الترتيب الاجتماعى، فإنه من الضرورى أن نستكشف طبيعة نظم الثروة فى المجتمع.

إذ نجد أن من الجوانب المثيرة للتوتر، بل والمميزة للنظرية الاجتماعية لبارسونز أنه اهتم فقط بالجوانب الأكثر سطحية فيما يتعلق بطبيعة الثروة. ومع ذلك، فما يزال بارسونز من هذا الجانب أفضل إلى حد ما من العلماء الوظيفيين الآخرين[٣٥]. فحينما اختتم نيل سملسر بإجراء تحليل نظرى موجز لعلم اجتماع الحياة الاقتصادية، برغم أنه كان عملاً أكاديمياً وجاداً، فإنه لم تكن لديه الفرصة لكى يقدم أى مناقشة قوية لطبيعة الثروة ذاتها. وحينما اشترك كل من سملسر وبارسونز فى مؤلفهما المشترك "الاقتصاد والمجتمع" [٣٦]. أو حينما اهتم بارسونز نفسه بالموضوع، فإننا نجده قد قدم قضية القوة بطريقة سطحية. ولقد كان ذلك ملاحظاً لأن بارسونز بصفة خاصة قدم نفسه دائماً بصفته منظراً نسقياً وشاملاً، يختص بالاهتمام بكل المتغيرات الهامة ولا يتحدد بالتعريفات الشائعة الضيقة لما يمكن النظر إليه بصورة ملائمة بصفته موضوعات للبحث " السوسيولوجى "[٣٧]. وفيما يلى سوف يتوجه اهتمامى أساساً لأحد أشكال الثروة فقط، أى تلك الثروة المملوكة ملكية فردية أو خاصة، وبخاصة فيما يتعلق بمتضمناتها بالنسبة للأنساق الاجتماعية كما يدركها تالكوت بارسونز.

وطالما أن بارسونز، مثل كل الوظيفيين الآخرين، قد واجه مهمة تحليل الثروة، فإننا نجده يميل إلى التأكيد على تماثلها مع سلوك الدور الاجتماعى، ولذلك يسعى إلى أن يكتشف فيها كل أنواع الحقوق المتضمنة فى بناء أى " دور اجتماعى" وعلى سبيل المثال فهو يقول :

" تعد الثروة حزمة من حقوق الملكية، بما فيها قبل كل شيء إمكانية التحويل والانتقال... وفي النسق القانوني العالي التباين، تتركز حقوق الثروة على قيمة المنفعة، أعني الأهمية الاقتصادية للموضوعات ... وتعد الموضوعات المالية الثمينة هي الموضوعات الأكثر أهمية في الثروة، حيث تقيم موضوعات معينة بصفتها موضوعات ثمينة، أعني بالنظر إلى إمكانيات تسويقها ... حيث تميل اليوم الحقوق المتعلقة بالموضوعات المالية الثمينة، والطرق المشروعة التي تكتسب بها الموضوعات أو تباع، والطرق التي من خلالها يتم الحفاظ على مصالح الأطراف الأخرى، إلى أن تشكل جوهر نظام الثروة "(٣٨).

وبإيجاز هناك " تحويل مالي للثروة "، ويبدو أن بارسونز يتحدث هنا عن الثروة "البرجوازية أساسًا ".

ونكرر : أن ما فعله بارسونز في الجانب الأكبر من جهده هو تفسير الثروة والممتلكات بالنظر إلى نظرية الدور؛ ولذلك فقد لاحظ هو وسملسر في مؤلف " الاقتصاد والمجتمع " أن الثروة هي تعيين الحقوق في موضوعات الامتلاك أو الموضوعات غير الاجتماعية "(٣٩). التي تستخدم بصفتها إنتاجًا للتسهيلات أو مكافأة لعوامل الإنتاج. ومن ثم تختلف علاقة " المالك " بالشيء المملوك عن علاقات الأدوار المتبادلة. وبعبارة أخرى، ليست العلاقة المتبادلة بين المالك والمملوك هي علاقة متبادلة بين الأنا والآخر، أو بين اثنين من لاعبي الأدوار، وذلك لأن الآخر هو لاعب للدور وليس شيء أو موضوع. ويمكن التعرف على ذلك من خلال الملاحظة العميقة التالية : " فإذا قدمناها بطريقة أخرى، فإن الاختلافات بين الملكية والمهنة تكمن في حقيقة أن الأشياء ليس من المتوقع أن تتفاعل بنفس الأسلوب الذي يتفاعل به الأشخاص "(٤٠).

أين حينئذ يوجد التبادل والتكامل كخواص مميزة للعلاقات الاجتماعية المتبادلة والمستقرة بين الأنا والآخر ؟ ويمكن أن نجيب على ذلك بمثال مألوف. "حيث يشير تعبير (قبعتي) ليس فقط إلى حقيقة أنني أمتلك قبعة ولي حريتي في أن ألبس قبعة معينة حينما أرغب في ذلك، ولكنه يشير أيضًا إلى حقيقة أن الآخرين، في معظم الظروف، ممنوعون من امتلاك قبعتي أو استخدامها بدون إذني "(٤١). بعبارة أخرى فإن الأنا

بصفته مالكًا تكون له حقوق معينة لاستخدام قبعته أو التحكم فيها أو نقل ملكيتها (فبإمكانه أن يبيعها، أو يتصدق بها، أو يورثها إلى حفيده " رامو " Rameau؛ ويتلاءم مع هذا الحق فرض قيد على الآخر، وهو القيد الذى يعنى أنه لا يستطيع سرقها، أو استخدامها بدون إذن مالكها.

فإذا افترضنا -حينئذ، أن الملكية هى عبارة عن علاقة متبادلة للدور، وهى بذلك مثل أى شىء آخر يحتوى على بعض الحقوق بالنسبة لهؤلاء الذين يؤدون دور المالك فى مواجهة بعض الآخرين " غير المحددين " الذى عليهم التزامات متكاملة ومتلائمة مفترضة بالنسبة للمالك. فإن السؤال الذى نطرحه يدور مع ذلك حول مدى اعتبار ذلك فى الحقيقة علاقة متبادلة للدور أو نسقًا اجتماعيًا للتفاعل مثل أى نسق آخر، وهل يعد المالك فى الحقيقة " دور " تعد حقوقه فى استخدام الشىء الذى يمتلكه أو التحكم فيه أو نقل ملكيته حقوقًا من الحقوق الأخرى الموجودة فى العلاقات المتبادلة للأدوار، وإذا كان الأمر على هذا النحو مع من يدخل المالك إذًا فى علاقات متبادلة للدور ؟.

وفى الحال ينبغى أن نلاحظ أنه لم يقال إن الآخرين ملزمون بأن لا يستولوا على ملكية السيد بارسونز للقبعة بدون إذنه. وبدلاً من ذلك فقد قيل إن الآخرين " ممنوعون " من فعل ذلك. فهل هذه زلة لسان ؟ لا أعتقد ذلك. وإنما القضية تتمثل فى أن هناك نتيجة خاصة للغاية إذا سلب الآخرون قبعة السيد بارسونز، وأن هناك هدية خاصة للغاية معينة لهم. إذ سوف يبلغ البوليس عنهم، ويحاكمون فى المحكمة، وإذا كانوا مذنبين سوف يودعون فى السجن، ومن ثم فهم يسمون " لصوصًا " وأن فعلهم هذا يسمى " سرقة ".

ومع ذلك، ففى معظم العلاقات الاجتماعية، لا يحدث ذلك حينما يفشل البشر فى الوفاء بالتزاماتهم. إذ قد يحصل أحد الرجال على عواطف وحب زوجة رجل آخر، غير أنه لا الزوجة ولا التى أغواها يوضع فى السجن. حيث قد يضعف الإنسان سلطة آخر، وينتهك التزاماته كصديق، ويكذب ويمزح ويشوه، كل ذلك لمصلحته، وكل ذلك من خلال انتهاك أثيم لحقوق أدوار الآخرين. وإلى حد كبير، فإن كل ما يستطيع الطرف المضار أن يفعله هو أن يبحث عن صديقه ويستجمع شجاعته ويخبره بأن هناك من الشهود من

لاحظوا انتهاكه الآداب الأساسية، ويسعى للحماية غير المنظمة من مجتمعه المحلى المباشر. (بعبارة أخرى تكون الضحية فى حالة من الاضطراب الحاد). وفى المسار العادى لعلاقات الأدوار المتبادلة، فإن أحد الأشخاص قد يدمر حياة عمل شخص آخر، وأثناء ذلك قد ينتهك أكثر التزامات الدور استقراراً، وحينئذ، فإنه فى أفضل الأحوال يتعرض فقط للتهجم أو النقد أو ضياع سمعته، غير أن السماء قد تساعده إذا سرق عن قصد قبعة رجل آخر. وقد يتم تعبئة جهاز الشرطة، وتوضع الأسلحة فى وضع الاستعداد، وتدور مفاتيح السجن.

ولذلك تبدو الملكية وكأن لها بعض الخصائص التى يمكن ملاحظتها بوضوح، وهى الخصائص التى ليست شائعة بالنسبة للأدوار الاجتماعية الأخرى. وبصفة خاصة فإنه من اليسير امتلاك قابلية الفرض القانونى، وحيث تراقب بدقة أكثر مناعة حقوق الثروة وحمايتها بواسطة جهاز الدولة القانونى، فى الأحوال العادية أكثر من أى حق آخر، باستثناء حماية الإنسان من الإيذاء البدنى. ولا يعد استخدام قوة الدولة لحماية الثروة على الإطلاق وسيلة "الحل الأخير " ولكنها تعد الطريقة المعتادة لفرض احترام الثروة. ومن المعتاد أن لا يتفاوض الإنسان أو يساوم أو يحتج أو يناشد اللص، ولكن يبلغ الإنسان البوليس فى العادة. ويتضمن ذلك شيئًا ما يتعلق بالأولويات التى تعينها الدولة لحماية حقوق الثروة، غير أنه يتضمن أكثر من ذلك، شيئًا ما يتعلق بطبيعة الدولة ذاتها.

وتوجد خاصية أخرى للثروة، وحقوق الثروة تميز " الملاك " عن لاعبى الأدوار الأخرى. إذ نجد أن هؤلاء الذين يلعبون الأدوار الاجتماعية يفعلون ذلك عادة من خلال علاقاتهم المتبادلة مع آخر، أى مع لاعب دور اجتماعى بعينه. فإذا كان شخص ما موظفًا أو زوجًا أو أبًا، أو صديقًا، فإن الإنسان يكون فى العادة موظفًا عند مستخدم أو زوجًا لزوجة أو أبًا لطفل، إلخ. وفى العادة يكون الآخر، لاعب الدور المقابل، واضحًا تمامًا بوصفه عضواً فى العلاقة المتبادلة التى يلعب فى إطارها الأنا دوراً ما، والتى فى إطارها يكافئ كل واحد الآخر لتوافقه مع حقوقه ومع ذلك، فإن الشىء المميز للملاك يتمثل فى أن علاقتهم المتبادلة والمركزة ثقافيًا ليست مع الشخص الآخر المعين أو لاعب دور آخر. ولكنها بدلاً من ذلك مع شىء، مع موضوع، إذ يعد شخص ما مالكًا لمنزل،

أو لمشروع، أو لحق امتياز. ولا يعنى ذلك أن نقول أن الثروة " لا تتضمن " المالك فى نوع من العلاقة المتبادلة مع أشخاص آخرين معينين، حيث إنها تفعل ذلك. غير أن هذه العلاقة المتبادلة علاقة ضمنية فقط، حيث من المعتاد أن تبقى هذه العلاقة المتبادلة فى دائرة الاهتمام الثانوى للمالك، وبخاصة حينما تكون التزاماته موضوع اهتمام، وذلك إذا لم ينتهك "الآخرون " ما يعده حقوقًا له. ويتمثل التأثير الأساسى لتحديد موضوع بصفته "ثروة" شخص ما، فى استبعاد كل الآخرين باستثناء الدولة، فهو يؤسس تحديدًا كافيًا، بأن الآخرين ليست لهم أية حقوق فى هذا الموضوع، إلا بقدر ما يسمح لهم المالك صراحة بمثل هذه الحقوق.

فإذا طرحنا الأمر بطريقة أخرى، فإننا نجد أن " الآخرين " المعينين الذى يدخل معهم الشخص بوصفه مالكًا يشكلون هوية اجتماعية راسبة **residual** وسلبية فقط. وفى مواجهة المالك الذى لم يهتم صراحة بالتزاماته، فإن كل الأشخاص الآخرين هم "آخرون" قابلون للتبديل. فليست هناك أهمية للتمييز بينهم، وذلك لأنهم يقفون كلهم على نفس العلاقة مع المالك. وكلهم متماثلون فى كونهم مستبعدين عمومًا من استخدام "ثروة المالك " أو الاستمتاع بها. حيث يعد ذلك فى الحقيقة النتيجة المحورية للتصديق على الموضوعات بصفتها ثروة خاصة. وبذلك لا يصبح للآخرين أية التزامات من أى نوع إيجابى نحو المالك؛ فهم ليسوا ملزمين بمساعدته، ولكنهم ملزمون فقط بتجنب التعدى على حقوقه. ويتلاءم مع ذلك أن المالك، ليس عليه أية التزامات لمساعدة الآخرين، ولكن عليه فقط أن يتجنب استخدام ثروته فيما قد يعد تعديًا على حقوقهم.

وبذلك تصبح العلاقات المتبادلة للثروة هى أساسًا علاقات للتجنب المتبادل والإمساك عن التدخل. وبالتالى تصبح للآخرين هوية واضحة ومركزة ومتمايزة فى مواجهة المالك حينما ينتهكون حقوقه فقط (وليس حينما يحترمون هذه الحقوق ويتوافقون معها، أو حينما يستخدم حقوقه حينما يقطع وعودًا خاصة لبعض الآخرين. وفى هذه الحالة الأخيرة بالأساس، نجد أن المالك والآخرين لديهم حقوقهم والتزاماتهم الإيجابية كل تجاه الآخر. غير أن هذه التعهدات ليست إلزامية للمالك. وأنه إذا لم تباشر بالتحديد هذه التعهدات، فإنه من الطبيعى أن لا يحصل الآخرون على "المكافآت" لقاء توافقهم مع حقوق المالك. بل يواجهون العقوبات لانتهاكهم لها.

وفى شكلها الأكثر تكلفة، فإن هذه العقوبات لا تطبق بواسطة المالك نفسه ولكن بواسطة طرف ثالث : وهو البوليس والمحاكم، أو بصورة عامة الدولة.

وطالما أنه لا توجد " علاقة اجتماعية متبادلة " بين المالك والأطراف الأخرى المعينة بنفس معنى تلك العلاقة التى توجد بين اثنين من لاعبى الأدوار الذين يشتركون فى تفاعل اجتماعى، وذلك لأن " المالك " لا يشغل دوراً اجتماعيًا بالمعنى السوسيولوجى المألوف. ولهذا السبب بالتحديد يتم تحديد المالك ثقافيًا بصفته يشارك فى علاقات أدوار متبادلة ليس مع الأشخاص الآخرين ولكن مع الموضوعات التى يمتلكها. وهو ما يعنى كيف ينظر عادة إلى "الامتلاك " أو يتحدد ثقافيًا فى مجتمعنا. وإننا قد نقول إن "الثقافة" تعرف عما تتحدث. أما العلاقات الاجتماعية المتبادلة الأكثر استمراراً والأكثر إلزامًا التى يمكن أن يشارك فيها المالك بصفته مالكًا، فهى تلك العلاقات التى يمكن أن توجد مع هؤلاء الذين يعتمد عليهم لحماية حقوق ثروته – هيئات الدولة – وليس مع مجرد أطراف معينين، سواء انتهكوا هذه الحقوق أو حافظوا عليها.

ومع تأكيدنا الثقافى القوى الذى يميل فى الحقيقة إلى تحديد الثروة بصفتها " مكرسة أو تنسب لشخص " ومن ثم فهى حق مطلق غير قابل للتحويل، ولا حتى للدولة – كما يشير إلى ذلك صراحة إعلان حقوق الإنسان – حيث لا يمكن أن تستولى على ملكية الإنسان بدون وجه حق وبدون تعويض. وذلك يعنى أن الافتراض الأساسى العام يؤكد على أن الملكية حق مطلق، وهو ما يعنى القول، إنها لا تستند إلى أى إنجاز للمالك، وهى لا تتطلب ضرورة أن ينجز المالك بعض الالتزامات للآخرين كشرط للحفاظ على ثروته. وقبل أن يدخل المالك فى أى تعاقد، فليس هناك سلطة على المالك لأى طرف آخر سوى الدولة. وليس عليه أى التزام فى أن يدخل أى تعاقد.

ومن ثم لا تعتمد حقوق المالك حينئذ على علاقته بكل الآخرين باستثناء الدولة؛ فهى حقوق ثابتة ومفروضة بغض النظر عن إنجازه لالتزاماته نحو الآخرين وبغض النظر عن مدة اعتقاد الآخرين أن عليهم التزامات نحو المالك. بإيجاز نجد أن الملكية بذاتها لا تفرض على المالك الاشتراك فى أى علاقة اجتماعية متبادلة -- مع أى أطراف معينة – تحتوى بالضرورة على حقوق والتزامات متكاملة ومتبادلة. فإذا قلنا إن الثروة الخاصة

توجد فى المجتمع، فإن ذلك يعنى القول إن قدراً واضحًا من الأشياء القيمة فى هذا المجتمع يمتلكها بعض الأفراد الذين لديهم حقوق شرعية لاستبعاد كل الآخرين من الاستفادة منها، أيًا كانت " حاجتهم " لذلك. وفى هذا الإطار يتجسد التأثير الكامل للملكية فى استبعاد كل الأطراف الآخرين من استخدام موضوعات معينة والتحكم فيها أو نقلها، وأيضًا فى حصر المطالب التى قد يطالب بها أى شاغل للدور من الآخر. بغض النظر عن طبيعة أدوارهم. وعلى هذا النحو تؤسس الملكية الافتراض الأساسى الذى يؤكد أن موضوعات معينة والحقوق المتعلقة بها مستبعدة من العلاقات الاجتماعية المتبادلة، إذا لم تقل الدولة صراحة بطلبها، أو تضمينها فى هذه العلاقات.

ومن ثم يمكن إدراك " المجال الاجتماعى " بوصفه ينقسم إلى نموذجين : نموذج يتكون من قطع أو مساحات يمتلكها " ملاك "، بينما النموذج الآخر هو "المجال الحر " غير المحبوس (على مالك بعينه). وفى هذا المجال الاجتماعى الحر تتأسس الأنساق الاجتماعية كما يدركها تالكوت بارسونز. وعلى هذا النحو يعد النسق الاجتماعى تنظيمًا راسبًا(*) يتكون من العلاقات الاجتماعية المتبادلة، وهو ما يعنى أنها تحتوى على تلك الأشياء التى " بقيت " بعد تأسيس حقوق الملكية. وكما وجدت مثل هذه الأنساق الاجتماعية محررة من علاقات الملكية، فإنها قد تنمو فى المساحات الاجتماعية الحرة كذلك، أى المساحات الفاصلة التى لم تخلع عليها حقوق الثروة سابقًا. بذلك تصبح الثروة قيداً على العلاقات الاجتماعية. وهى حق مسبق، أو حق يعد سابقًا بالنسبة لهؤلاء المشاركين فى علاقات الأدوار التى تشكل "الأنساق الاجتماعية " وبذلك تشكل الثروة " المسلمات أو المفترضات " أو الشروط المحددة لتأسيس وتطوير الأنساق الاجتماعية بالمعنى البارسونزى، حيث يفترض ضرورة أن يتكيف كل الآخرين مع الثروة. وبذلك تعد الثروة هى البناء التحتى للأنساق الاجتماعية.

(*) يقصد بالنسق الاجتماعى كتنظيم راسب residual أنه يحتوى على كل العلاقات الاجتماعية التى يشارك فيها أعضاء النسق الاجتماعى – مالكين أو غير مالكين – وهى العلاقات التى تربط بين أدوارهم الاجتماعية المتنوعة، هذا النسق الراسب بعلاقاته يشكل عاملاً دائمًا، أو إطاراً قاعديًا يتم على أساسه التفاعل الاجتماعى الذى يشارك فيه أعضاء النسق الاجتماعى دونما تمييز. " المترجم "

فإذا كانت " الأنساق الاجتماعية " تتكون من العلاقات الاجتماعية التى تحتوى على الحقوق والالتزامات المتبادلة – تكامل الحقوق والالتزامات وتبادلها – فإن الملكية لا تشكل حينئذ نسقًا اجتماعيًا. وبذلك ترتبط الثروة بقوة بالبناء القانونى وبجهاز الدولة، وذلك لأنها بالتحديد لا تضمن المالك بالضرورة فى نسق اجتماعى تلقائى ومحافظ على بقائه مع الأطراف المعنية. وعلى هذا النحو لا تلزم الملكية المالك بأى التزامات تجاه الأطراف الأخرى المعينة : فهى لا تلزمه أن يكافئ هؤلاء الذى يحترمون حقوقه، وهى تتيح له أساسًا حقوقًا معينة بغض النظر عن ما يفعله للآخرين أو يقدمه لهم. وعلى هذا النحو فهو يحقق التوافق مع حقوقه فى موضوعات معينة بدون أن يقدم توافقًا مقابلاً لتوقعات الآخرين. وعلى هذا النحو نجد أن العلاقات الاجتماعية القائمة بين الملاك والأطراف الأخرى المعينة لا يمكن تأكيد استقرارها بسبب رغبتهم المتبادلة فى التوافق.

وفضلاً عن ذلك، تختلف حقوق الثروة عن أى نوع آخر من حقوق الأدوار. من حيث أنه يمكن تعيينها، أو تأريثها أو منحها أو بيعها للآخرين. وقد يعين مالك من جانب واحد حقوقه فى ثروة الآخرين، بدون السماح أو الموافقة الأخلاقية من أى آخر باستثناء الدولة. فإذا عدّت الدولة هذا النقل للمكية شرعيًا، فلا نحتاج لأى شخص آخر كى يقر ذلك بصفته مبررًا شرعيًا لكى يتحقق. ومن ثم تتضمن الثروة بصورة جوهرية السلطة على الآخرين، أعنى القدرة على تحقيق أهداف معينة برغم مقاومتهم.

وحينئذ، لا تعتمد أو لا يمكن أن تعتمد حماية حقوق الملاك على الموافقة الأخلاقية للأطراف المعينة الأخرى، وذلك لأنه من الجوهرى بالنسبة لحقوق الثروة أنها صادقة برغم غياب هذه الشرعية. ونتيجة لذلك، فإنها تجد وينبغى أن تعثر على حمايتها فى مكان آخر، أى من خلال قدرتهم على مناشدة مساعدة أطراف ثالثة، وبالتحديد هؤلاء الذين يشكلون جهاز الدولة. وذلك يعنى أن حماية الثروة يعتمد على الاقتراب من القوة Force واستخدامها، ليس بصفتها الحل الأخير، ولكن بصورة شخصية، ومباشرة ومعتادة. إذ إنه حتى بدون حضور الشرطة أو الدولة فإن بإمكان المرء أن يستخدم مباشرة القوة Force فى حدودها المعقولة فى حماية ثروته. إذ يؤكد الافتراض الأساسى فى هذا الصدد على أن مالك المحل التجارى قد يطلق الرصاص لحماية

ماكينة التحصيل فى محله، أو قد يفعل ذلك مالك المنزل لكى يحمى ممتلكاته الشخصية. وطالما أن الثروة على هذا النحو لا تسمح ولا تتطلب قيام التوقعات المتكاملة أو المتبادلة، أو الالتزامات والحقوق المتبادلة بين أطراف معينين، فإنها بذلك توجد منعزلة كلية عن استقرار النسق الاجتماعى الذى يعتمد على الرغبة المتبادلة فى التوافق. ففى الحقيقة، تعد الثروة بالأساس أسلوبًا لحماية الامتيازات بدون الاشتراك فى النسق الاجتماعى الذى يحافظ ذاتيًا على بقائه كما يدرك بارسونز ذلك.

وبالطبع فإنى لا أقصد من التأكيد على أن الملكية على هذا النحو لا تفرض اشتراك الملاك والأنساق الاجتماعية المحافظة ذاتيًا على بقائها، إن الملكية لا تشكل علاقة اجتماعية من أى نوع. ولكنها تشكل نوعًا متميزًا للغاية من العلاقة الاجتماعية المتبادلة، نوعًا من العلاقة ليس من الضرورى أن يتضمن حقوقًا والتزامات متبادلة يمكن أن تشكل نسقًا اجتماعيًا مستقرًا ومحافظًا ذاتيًا على بقائه. ومن المفارقات، أنه لهذا السبب بالتحديد، فإننا نجد أن الملكية الخاصة تعد علاقة اجتماعية متبادلة يمتلك فيها المالك قوة أكبر من الذين لا قوة لهم، وفى الحقيقة يمتلك قوة فوق الذين لا قوة لهم. غير أن هذه القوة غير ثابتة، ومعرضة دائمًا للتهديد من الأشخاص الآخرين المعينين، بل ومعرضة لبطش الدولة ذاتها. وتعد قابلية الثروة الخاصة للتهديد بصورة كاملة، إلى حد كبير نتيجة جوهرية لكون الدفاع عنها يحدث منعزلاً عن الأنساق الاجتماعية التى تحافظ ذاتيًا على بقائها، والتى تتضمن الأشخاص الآخرين المعينين. ومن هنا تصبح الثروة الخاصة موضعًا لصراع دائم فى المجتمعات، ويوافق بارسونز صراحة على هذه القضية، حتى ولو فشل فى إدراك أهميتها الكاملة، حيث يقول : " ومن الواضح إن هناك جانبًا توزيعيًا للثروة، وبهذا المعنى فإنه من الصحيح أن ثروة شخص أو جماعة معينة لا يمكن بالتحديد أن تمتلك أيضًا بواسطة آخر ... وعلى هذا النحو يعد توزيع الثروة بطبيعة الحال موضعًا لصراع المصالح فى المجتمع "(٤٢).

ومرة أخرى، فإن ذلك لا يعنى أن الثروة الخاصة لا تشكل الأنساق الاجتماعية أو لا تستطيع أن تصبح جوهر قيامها. حيث فى إمكانها أن تفعل ذلك، وحيث يعد ذلك جزءًا مما أعنيه حينما أشرت إلى الثروة بصفتها بناء تحتيًا للأنساق الاجتماعية، فطالما أن الثروة الخاصة تستند إلى احتكار حقوق معينة على الموضوعات، مع استبعاد

الآخرين الذى يتلاءمون مع ذلك، فإن الامتلاك يبيح للمالك أن يعطى الآخرين "تسهيلات" مناسبة لاستخدام ثروته والانتفاع بها، إما من خلال التعاقد أو بصورة غير رسمية. وحينئذ، يعنى أن تمتلك أن تكون لك حقوق فى الموضوعات ذات القيمة والتى يمكن أن تستخدم لتأسيس الأنساق الاجتماعية والدخول فيها. إذ يتحكم المالك فى الموضوعات التى قد تشبع الآخرين، والتى من الممكن أن تستخدم حينئذ لتأمين الإنجازات التى نريدها منهم. وبذلك قد تستخدم الثروة لإلزام الآخر تجاه المالك، ومن ثم تأسيس نسق اجتماعى، وهى يمكن أن تستخدم أيضًا فى تأسيس التضامنات الاجتماعية، إلى جانب أنها – أى ملكية الموضوعات – تسمح بصورة خاصة للمالك بالمبادرة لتأسيس الأنساق الاجتماعية التى تتمركز حوله وتمنحه امتيازات، وبخاصة حينما تكون حقوقه ثابتة بإحكام ويحميها جهاز الدولة من خارج النسق الاجتماعى.

ويعد أسلوب استخدام الموضوعات بصورة مشتركة أحد الأساليب التى تتأسس بواسطتها الحدود الواضحة للأنساق الاجتماعية وبه يمكن تحديدها. وذلك يعنى أن الملاك قد يحددون الأنساق الاجتماعية، حيث تشير الدرجة التى يستطيع فى إطارها المالك أن يحدد مَن الذى يمكن أن ينتفع أو يستمتع بموضوعات معينة، وإلى مدى حريته فى تحديد مَن الذين يكونون أو الذين لا يكونون أعضاء فى نسق اجتماعى بعينه، وبالمثل وظيفتهم ومكانتهم فيه، حيث من المهم إمكانية تحديد كل من الوظيفة والمكانة بالنظر إلى مدى القرب من الموضوعات والانتفاع بها. وفى الحقيقة، فإن ما يحدد الجماعة جزئيًا هو اقترابها وانتفاعها بمجموعة واقعية من الموضوعات. وعلى سبيل المثال يتأثر تضامن العائلة بصورة هامة بحقيقة أن أعضاءها لهم حقوق معينة للانتفاع أو الاستمتاع بكثير من الموضوعات، وعليهم التزام مشترك للدفاع عنها أمام الخارجين، وتوقعًا محددًا للتوريث.

وبقدر ما يكون فى إمكان البشر تأسيس الأنساق الاجتماعية المستقرة والدخول فيها من خلال إنجاز التزامات معينة، يمكن أن تقدم إشباعًا للآخرين، فإنه ينبغى ملاحظة أن هناك أسلوبين لإنجاز ذلك. الأول من خلال الشروع فى تحقيق إنجازات شخصية معينة لصالح الآخرين، بالاستفادة من المهارة والزمن والثانى من خلال استخدام الثروة، بمعنى أن نقول إن يسمح للآخرين بالاستفادة المحددة من موضوعات

الأنا (المالك) والتحكم فيها. وفى الحالة الأولى حيث تستخدم الإنجازات أو الخدمات الشخصية لتأسيس الالتزامات أو إبطالها، فإننا نجدها خاضعة لمحدودية الزمن. حيث تتحدد القدرة لأن نفعل ما يريده الآخرون من خلال إنجاز الخدمات الشخصية، أربع وعشرين ساعة فى اليوم. أما القدرة على أن نفعل ما يريده الآخرون من خلال أن نتيح لهم الاقتراب من ثروة الأنا ليست محدودة، مع ذلك، بالزمن، ولكن بحجم عناصر الثروة فقط. ومن ثم تصبح قدرة الشخص على تأسيس الالتزامات أو إشباعها من خلال استخدام الثروة غير محدودة من الناحية العملية. وحيث تعد قدرة الانسان على تأسيس الأنساق الاجتماعية والمشاركة فيها، والقوة التى تحتويها هذه الأنساق، والقوة التى يمتلكها الإنسان فى إطارها وظيفة أو نتيجة لثروة الإنسان. ومن الواضح أن الثروة تحتوى على قدرة هائلة لتنشيط الأنساق الاجتماعية، وقدرة عالية نسبياً لتنشيط الحراك بين الأنساق الاجتماعية الواقعية، حيث تسمح " الأسواق " للملاك بصورة معتادة أن يدخلوا فى أى أنساق اجتماعية أو يخرجوا منها طالما أن ممتلكاتهم فيها يمكن أن تباع وتشترى.

ومن ناحية أخرى تمنح الثروة، علاوة على ذلك، مالكها فعالية فى إطار النسق الاجتماعى، ومن ناحية أخرى، فإنها تتيح له أن يتملص من المطالب العادية بالنسبة للأنساق الاجتماعية، بل وتخلصه من المسئوليات المعتادة للعضوية. وقد أكد أن هذه الأخيرة من المحتمل أن تؤسس قابلية محددة للتهديد، وذلك لأنها بذلك قد تستبعده من أنواع الحماية التى يمكن أن تؤسسها عادة التبادل المتبادل للإشباعات. وبصورة جوهرية، تعتبر الملكية الخاصة لعبة يلعب فيها شخص واحد ضد كل الآخرين، وفى هذه اللعبة، نجد أن ما يمتلكه الشخص قد لا يمتلكه الآخر، ومن ثم لا تشركه الملكية الخاصة فى الاتحادات التى تتولى الحماية، إلا بالقدر الذى يتمسك فيه بحقه فى استبعاد أى من الآخرين، أو أنه قد يسمح للآخرين بتسهيلات على ثروته. غير أن القضية بالطبع تتمثل فى أن الثروة الخاصة لا تلزم المالك على أن يفعل ذلك، ما عدا بالنسبة لهؤلاء الأعضاء فى أسرته، وحتى ذلك ليس من الضرورى أن يصبح التزاماً شرعياً مفروضاً. فلكى تمتلك الثروة، فأنت تمتلكها فى مواجهة كل الآخرين وأن تحرسها فى مواجهتهم.

ويتمثل التناقض الكامل فى ذلك فى : أن البشر يبحثون عن الثروة لأنهم لا يرغبون (وفى الحقيقة يجدون أنفسهم عاجزين عن ...) فى الاعتماد كلية على البشر الآخرين. إذ يعنى البحث عن الثروة ، البحث عن الأمان والاستمتاع بالامتياز، برغم عدم الإخلاص، وعدم الولاء والحسد، وفساد البشر، المنتشر بوفرة فى كل الأنساق الاجتماعية. ويبحث البشر عن الثروة بصفتها وقاية من عيوب أو نقائص الأنساق الاجتماعية، وبدرجة خاصة أكثر، لأن الذين لا امتيازات لهم ليسوا مسئولين عن حماية امتيازات الآخرين. وذلك لأنها ليست مشتركة كما يريدون ذلك لأنفسهم. ومن ثم ففى محاولة السعى من أجل حماية الامتيازات من خلال تشكيلها بصفتها ثروة وتأسيسها بعيداً عن الالتزامات الخاصة بالنسق الاجتماعى والارتباطات المتعلقة به، وبعيداً أيضاً عن الإرادة الخيرة والثقة بالآخرين، فإنهم – أى ملاك الثروة – يعرضون هذا الامتياز لهجمات جديدة. ومن ثم كان على ملاك الثروة أن يبحثوا عن ملجأ آخر من أجل حماية ثروتهم، غير الأنساق الاجتماعية العادية، يتكون من أشخاص مماثلين لهم.

ولذلك، فقد توجهوا إلى الدولة ، فمع الدولة من المحتمل أن تكون علاقة الملاك المتبادلة أكثر استقراراً نسبياً، ويدعم كل منهما الآخر– أكثر من كونها مع الأشخاص الآخرين – ذلك أن حقوقه فى ثروته سوف تفرضها الدولة بصورة صارمة. حيث تقدم الدولة حماية مرغوبة وجاهزة للثروة، وفى مقابل ذلك يقدم الملاك للدولة الموارد والدعم الأخلاقى الذى تحتاجه للإبقاء على جهودها لصالح "القانون والنظام ". وبرغم أن هناك فى العادة قدراً من الاختلاف حول الثمن الذى ينبغى أن يدفعه الملاك فى مقابل خدمات الحماية التى تقدمها الدولة – بإيجاز الضرائب – فإن الدولة وملاك الثروة يطورون بصورة مشتركة فهماً وتقديراً متبادلاً. حيث يكون جشع الدولة فى النهاية أقل تكلفة بالنسبة لملاك الثروة من الحاجات المحتملة للذين ليست لديهم امتيازات. ولأنهم قادرون نسبياً على دعم الدولة ويرغبون فى ذلك، وهى الدولة التى ينظرون إليها علاوة على ذلك بصفتها مسئولة وموالية وموثوق بها، فإن بإمكان ملاك الثروة أن يعتمدوا بصورة عامة على استجابة الدولة المقابلة لمصالحهم.

ويتطابق ذلك بلا شك مع الصياغة الماركسية الكلاسيكية التى تنظر إلى الدولة بصفتها " الهيئة التنفيذية للطبقة الحاكمة " وذلك لأنها تفترض درجة من الاستقلال،

ولو غير المحدد، للدولة عن الغنى وملكية الثروة، ودرجة ملائمة لحاجة الأخيرة واعتمادها فى علاقتها بالدولة. ومع ذلك، فإن هذه الصياغة ليست متطابقة، فى نفس الوقت، مع التصور الليبرالى التقليدى للدولة بوصفها قوة غير متميزة، مستقلة، ومنفصلة بنفس القدر عن مطالب الجميع، حيث تفترض صياغتى عموماً أن الدولة سوف تكون قريبة بصفة خاصة وأكثر استجابة بصفة خاصة كذلك من مطالب ومصالح ملاك الثروة.

آراء بارسونز عن س. رايت ميلز

وارتباطًا بذلك، فإنه من المفيد أن نلاحظ بعض انتقادات بارسونز لمؤلف س. رايت ميلز " صفوة القوة " وبصورة أكثر عمومية، وجهات نظره فيما يتعلق بدور طبقة رجال الأعمال فى نسق القوة للمجتمع الأمريكى. لقد سلم بارسونز، فى نقده لميلز بأنه " إذ سلمنا بطبيعة المجتمع الصناعى، فإنه من الضرورى توقع ظهور صفوة واضحة التحديد نسبياً أو جماعة قائدة فى عالم المشروعات "(٤٣).

ومع ذلك، نجده يؤكد أن هذا لا يعزى للامتيازات المتراكمة والناتجة عن ملكية الثروة، ولكنه يعزى إلى حد كبير إلى بعض الضرورات الوظيفية غير المحددة للنسق الاجتماعى. حيث يميل بارسونز عمومًا إلى عدم التأكيد على أهمية الثروة والغنى مصدراً للقوة فى المجتمع، بل وحتى فى الاقتصاد ذاته. وعلى هذا النحو نجده يؤكد أن صفوة رجال الأعمال ذاتها " لم تعد بعد صفوة ملاك الثروة، ولكن صفوة المديرين والمنفذين المهنيين "(٤٤).

وفضلاً عن ذلك، يضيف بارسونز بأن الصفوة فى الاقتصاد ليست متطابقة مع الصفوة فى المجتمع ككل. وترجع أحد أسباب ذلك، حسبما يذهب بارسونز، إلى أن الامتياز أو الصفوية لا تتجلى كلية فى قوة أو تأثير الأشخاص أو الجماعات، حيث يقول بارسونز إن هناك جماعات وأشخاصاً لا غنى عنهم وظيفيًا بالنسبة للمجتمع الحديث – وكان مثاله فى ذلك العائلات والنساء – ومع ذلك فهم ليسوا أقوياء بنفس القدر. برغم أن منطق س. رايت ميلز لم يفترض بأى صورة أن تنتج القوة من الأهمية الوظيفية

للأشخاص أو الجماعات، إلا إذا كان هناك أى شىء يؤكد على أنه بالإمكان أن يسيطر مالكو القوة على هؤلاء المهمين وظيفيًا. وفى حين لم يؤكد س. رايت ميلز أن الأثرياء فقط هم الذين يمتلكون القوة، فإنه أراد أن يؤكد على أهمية " الأثرياء المشاركين " فى "صفوة القوة" بكاملها والتى تضم أيضًا كبار العسكريين وكبار السياسيين المحترمين. ولأن الأغنياء يمتلكون قوة أكبر مما يرغبون أو يستطيعون إدارتها بصورة شخصية، ولذلك فهم يستأجرون الآخرين لكى يقوموا بهذه المهمة، وهو ما يعنى ببساطة أنهم لم يستنفدوا إمكانيات عضوية الأثرياء المشاركين وأنهم – كما يبدو أن بارسونز يعنى ذلك ضمنيًا – كذلك لم يستبدلوا بواسطة المهنيين. وفضلاً عن ذلك تبقى حقيقة أن المديرين المحترفين يمتلكون مخزونًا أكبر للمشاركة مقارنة بأى جماعة مهنية أخرى، وأنهم ملاك ثروة مهمون للغاية، ومن ثم فهم لم يتمازجوا اقتصاديًا فقط، ولكن اجتماعيًا كذلك مع أسلوب حياة الأثرياء، وتعليمهم وعضويتهم التنظيمية(٤٥).

وقد برهن س. رايت ميلز على أن الهيئات التنظيمية الحكومية لا تسيطر بفاعلية على قطاع الأعمال. ويجيب بارسونز على ذلك، بأن ذلك ينبغى أن يكون خطأ، لأنه " إذا لم تكن الضوابط الفعالة قد فرضت، فإننى أجد من المستحيل فهم المعارضة الضارية والمستمرة من جانب رجال الأعمال للإجراءات التى اتخذت"(٤٦). ومن ثم، فهو يستنتج من ذلك، أن هناك نموًا قويًا للقوة الحكومية المستقلة ... وأن أحد المظاهر الرئيسية لذلك يتمثل فى الضبط الفعال نسبيًا لنسق الأعمال "(٤٧). وفى الحقيقة، فإن اثنين من المراكز الثلاثة لنظرية ميلز عن " صفوة القوة " هما كبار العسكريين والسياسيين المحترفين، الأمر الذى قد يعنى أن ميلز قد سلم بقدر أساسى من استقلال الحكومة.

وينبغى أن نضيف هنا أيضًا أنه إذا كانت معارضة رجال الأعمال لسيطرة الحكومة تعد دليل على فاعليتها كما يؤكد بارسونز، فإن الموافقة التالية على تنظيم الحكومة تفترض حينئذ أنها لم تبرهن على أنها فعالة لفترة طويلة، أو أن رجال الأعمال قد غيروا أفكارهم فيما يتعلق بمتضمناتها. ولقد أوضح بارسونز فى الحقيقة أن الحزب الجمهورى – " حزب قطاع الأعمال الأكبر " – (٤٨). يتنافس مع الحزب الديمقراطى " فى التشجيع على توسيع مظلة التأمين الاجتماعى، (و) إجمالاً، فقد وافقت جماعات رجال الأعمال على هذا الموقف الجديد للحزب وتعاونت معه لكى يؤدى دوره "(٤٩).

وبرغم ذلك، لماذا يوافق رجال الأعمال الآن على التأثير والتنظيم والاتفاق الحكومى إذا لم يكونوا قد وجدوا أن ذلك بكامله لصالحهم ؟. ومن جانب آخر، فإنه يبدو من المعقول النظر إلى هذه المقاومة المبدئية والموافقة الأخيرة بوصفها تتسق مع عضوية رجال الأعمال فى الصفوة الأكبر، التى تؤدى فيها بعض القطاعات دور القيادة، وقد تتصرف أحياناً ضد رغبات وحتى سياسات الآخرين، وقد يدرك بعض منهم بمرور الوقت أنهم كانوا مخطئين فى الاعتقاد بأن هذه المبادرات القيادية كانت لصالحهم. وفى الحقيقة، لم يكن رجال الأعمال معارضين بصورة متساوية وشاملة لكل الضوابط المفروضة على كل أنشطة المشروعات، فهم فى الغالب قد وافقوا على تنظيم وضعوه، من خلال اتحاد المنتجين والترتيبات المتعلقة بتثبيت الأسعار، مثلما وافقوا أيضاً على كثير من الأشكال الحكومية للتنظيم. وفضلاً عن ذلك، فإن مقاومة بعض رجال الأعمال ليست دليلاً على مقاومة كل قطاعات الأعمال، وذلك لأن لديهم فى الحقيقة بعض المصالح الهامة التى تختلف من شخص لآخر. وعلى سبيل المثال، توجد بعض مصالح رجال الأعمال التى تميزها عن أداء السياسة فى الانفاق العسكرى، بينما توجد قطاعات أخرى قد تخسر نتيجة لانخفاض نفقات الرفاهية.

وفى هذا المقام ينبغى أن نلاحظ أيضاً أن بارسونز قد تخلى فجأة عن تأكيده المعتاد على الطابع المنظم والتساند المتبادل بين القطاعات المختلفة للمجتمع. إذ نعتقد أنه بدلاً من التأكيد على استقلال الحكومة فى تحليل علاقتها المتبادلة برجال الأعمال، فإن نموذج النسق عند بارسونز كان يمكن أن يقوده إلى التأكيد على اعتمادهما المتبادل. فى هذا الإطار يبدو أن تأكيد بارسونز على استقلال الحكومة يعزى إلى هيمنة ميوله الأيديولوجية وليس إلى التزاماته النظرية.

وفيما يتعلق بهذه القضية فهو لم يختار فقط استقلال الحكومة ولكنه تبنى أيضاً السيطرة السياسية المجتمعية، حيث يقول بارسونز : " يكمن المحور الرئيسى للقوة فى المجتمع المعقد فى النسق السياسى "(٦٠). وفى الوقت نفسه يسلم بارسونز برغم ذلك بأن قادة رجال الأعمال هم تقليدياً قادة المجتمع الأمريكى الكبير، على الأقل حتى وقت حديث تماماً. وهو يفترض أن المفتاح الرئيسى لذلك يتمثل فى الكساد العظيم الذى وقع فى الثلاثينيات من القرن العشرين. (وحسب منطقه فى البرهنة،

يجب أن نستنتج أن الولايات المتحدة فى المرحلة السابقة على الانهيار السلعى فى السوق لم تكن مجتمعًا معقدًا).

ويعتبر تحليل بارسونز للقوة فى أمريكا خليطًا غير مستقر من النزعة الواقعية لباحث محافظ يدرك – من داخله كما كان الأمر فعلاً – رجال الأعمال بصفتهم قادة المجتمع، بحيث ارتبط ذلك بنوع من الارتباك الأيديولوجي فيما يتعلق بمتضمنات ذلك بالنسبة للأيديولوجيا الديمقراطية التقليدية، ويتم تتبيل ذلك، كما يفعل بارسونز عادة، بوابل من التطويرات النظرية الحديثة ، والتى كانت فى هذه الحالة النزعة التعددية التى قال بها بعض علماء السياسة. وبذلك ارتبط التأكيد على استقلال الحكومة بنوع من الواقعية الصلبة فيما يتعلق بأهمية قيادة رجال الأعمال. وبذلك لم يكن لدى بارسونز أى شك فى " أنه ينبغى أن نتوقع صفوة دقيقة التحديد نسبيًا فى عالم رجال الأعمال " وليس لديه شكوك أيضًا فى أن الدور التقليدى المتوقع لصفوة رجال الأعمال هو أن يقودوا المجمع الأكبر. وهو يقول بأن هناك "ميلاً طبيعيًا نحو قيادة فريدة نسبيًا من رجال الأعمال للمجتمع الأكبر "(٥١). ومع ذلك، فهو يدرك فى نفس الوقت أن هذه القيادة لم تتضح بعد، وهنا يثور السؤال الذى يتعلق بكيف يرى الدور الحالى والقادم لرجال الأعمال فى المجتمع الأكبر.

وقد أجابت ملاحظة بارسونز على جزء من الإجابة بتأكيده أن هناك استقلالاً متناميًا للقطاع الحكومى. وفى حين أنه يرى أن جانب من ذلك يمكن أن ينتج من محاولة التكيف مع آثار التصنيع، فإن هناك مصدر آخر ينزعج بارسونز منه، حينما يؤكد عليه، وهو يتصل بالتعاظم الهائل للمسئولية الأمريكية التى برزت فى وقت قصير نسبيًا على الصعيد العالمى"(٥٢). ويبدو أن ذلك إلى حد كبير استجابة للتهديد الثورى الذى فرضه الاتحاد السوفيتى بالنسبة " لمصالحنا وقيمنا القومية ... (و) قد كان الفعل الأمريكى وحده هو القادر لمنع السيطرة السوفيتية على كل القارة الأوربية "(٥٣).

ومن الضرورى أن يتضمن هذا الظهور " للمسئولية " الأمريكية فى العالم قيام الحكومة بدور كبير، وتدخل ملائم من قبل الصفوات الحكومية فى الوضع التقليدى للقيادة التى شغلها رجال الأعمال فى المجتمع الأمريكى : " حيث استسلمت جماعة

رجال الأعمال فى كثير من المواضع "(٥٤). ويبدو أن بارسونز ينسب أيضًا أهمية خاصة ... لأزمة الكساد فى الثلاثينيات من القرن العشرين، بصفتها شكلت عاملاً محوريًا فى فهم دور قيادة رجال الأعمال فى المجتمع الكبير. فقد أشار إلى أن هذه الأزمة الهائلة لم يحلها رجال الأعمال ولكن حلها القادة الحكوميون(٥٥). وفى حين لم يؤكد بارسونز صراحة بأن ذلك كان بداية لعملية تناقص شرعية صفوة رجال الأعمال كقادة للمجتمع، حيث أن ذلك يمكن أن يكون نقدًا مدمرًا من وجهة نظر تالكوت بارسونز، ومن ثم فقد شخص دور رجال الأعمال فى الثلاثينيات من القرن العشرين بصفته كان " فشلاً هائلاً "(٥٦).

وعلى أية حال، فليس هناك موضع لسؤال، من وجهة نظر بارسونز، غير ذلك المتعلق بكون صفوة رجال الأعمال لم تعد قادرة بعد على قيادة المجتمع الأمريكى فى المستقبل كما كانوا قادرين على ذلك فى الماضى. على الأقل ليس بنفس الأسلوب أو بنفس الدرجة. وبذلك تكون الصفوة القومية للمجتمع الأمريكى، من وجهة نظره، مازالت خاضعة لحالة انتقالية لم تكتمل بعد، وتتضمن انهيارًا نسبيًا لصدارة رجال الأعمال، بحيث تبرز الحاجة الخاصة لعناصر أكثر سياسية وحكومية، بدأت أهميتها تتزايد : " حيث يكون الميل فى اتجاه دعم عنصر الموظفين الحكوميين المتخصصين المستقلين بصورة أساسية عن سياسات المدى القصير ... ويعد الضباط العسكريون ، حالة خاصة ، لهذا النموذج "(٥٧). غير أن ذلك ما يزال يشكل اتجاهًا جديدًا، وحاليًا (١٩٦٠) لم يتبلور حتى الآن عنصر صفوة من غير رجال الأعمال ... " ومن ثم فإن "الخاصية الملفتة للنظر فى الصفوة الأمريكية تتمثل فى سيولتها **Fluid** وطبيعتها غير الثابتة نسبيًا" (٥٨).

ومع ذلك فإنه يمكن تفسير هذه العبارة الأخيرة فى أحسن الأحوال لكى تعنى أن الصفوة القومية الأمريكية ليست قوية التماسك، أو متفقة من الناحية السياسية أو جماعة مهيمن عليها " رأسماليًا ". وبصفة خاصة ذات وضع منقول بالوراثة. وتعد شرعية الصفوة هى البعد الهام بالنسبة لبارسونز، وهى الشرعية المستندة أساسًا إلى إنجازها؛ وبينما نجده يصر على ذلك، فهو لم يشك أبدًا للحظة فى وجود أو فى ضرورة أن توجد صفوة فى إطار رجال الأعمال وفى إطار المجتمع ككل. حيث يشير بارسونز

– كما سوف نرى – إلى الحاجة قبل كل شىء إلى تطور أكثر للصفوة، وبصفة خاصة، إلى عناصرها من غير رجال الأعمال : وهنا يصبح بارسونز باحثًا صفويًا مرتبكًا أو مترددًا.

ويعد تحليل بارسونز للقوة أساسًا تحليلاً يتفق مع دولة الرفاهية ويعكس تطورها : فمن الضرورى أن يتحول التوازن القديم بين الاقتصاد الحر وبين قوة الحكومة بصورة واضحة لصالح الأخيرة. إذ يجب أن تكون لنا حكومة أقوى مما نحن معتادون عليه تقليديًا، وينبغى أن نتجه بدرجة أكثر إلى الثقة الكاملة فيها "(٥٩). ومن الملاحظ أن بارسونز لم يقل إنه مع هذه القوة المتزايدة للحكومة المركزية، لأنه ينبغى أن يكون هناك دعم، يتناسب مع ذلك، لقوة الناخب وللنظم البرلمانية، أو حتى لحماية الحقوق العامة ضد انتهاك الحكومة التى تتزايد قوتها، ومن الواضح أن بارسونز يسعى لتقوية " الجمهوريين " أساسًا، ولخصائص صفوية حاكم الولايات المتحدة، بدلاً من الحاكم الديمقراطى. وهو يناشد المواطنين لكى يكون لديهم إحساس بواجباتهم وليس بحقوقهم. وهو بذلك ينشد الحكام الذى سوف يكونون لديهم إحساس كبير بالمسئولية الأخلاقية، والذين يمتلكون الكفاءة الفنية، والقدرة على الخدمة العامة بدلاً من الحكام الذين يستجيبون لجماهير ناخبيهم فى الدوائر الانتخابية. وهو يطالب بخميرة تضم قيادة رجال الأعمال القوية بالإضافة إلى الجماعات المهنية ذات الكفاءة، حيث ينتمى جميعهم إلى الشرائح الاجتماعية المتميزة بدرجة كافية، والتى تؤهلهم لتكريس أنفسهم نحو تطوير تقليد "الخدمة العامة " طول الوقت. وفيما يتعلق بذلك يريد بارسونز أن يوضح بإيجاز، أن ما يحتاجه المجتمع هو السيطرة المتزايدة لبشر من نموذج رجال جامعة هارفارد.

ويقول بارسونز بروعة استثنائية " يتطلب الموقف المتغير الذى نجد أنفسنا فيه تغيرًا واسعًا فى بناء مجتمعنا "(٦٠). ومع ذلك فإننا حينما نتفحص مقترحاته بالتفصيل، فإنه يصبح من الواضح أن التغير الذى يشير إليه ليس تغيرًا واسع النطاق فى الحقيقة. فهو يتضمن أساسًا الموافقة والتوافق بالنسبة للقوة التقليدية لرجال الأعمال، وبالمثل يتضمن تحركًا فى اتجاه صفوة للقوة أكثر تنوعًا، تلك التى يمكن أن تتحقق فى أى لحظة. ويقول بارسونز، إن الموقف الجديد يتطلب قبل كل شىء ثلاثة أمور :

" يتمثل الأمر الأول فى ضرورة أن نشجع الإنسان العادى على أن يوافق على تحمل مسئولية أكبر. بينما يهتم الثانى بتطوير جهاز تنفيذى ضرورى أما الثالث فيركز على القيادة السياسية القومية، ليس بمعنى المرشحين الأفراد للتعيين أو الوظيفة، ولكن بمعنى الشريحة الاجتماعية التى تتأصل فيها المسئولية السياسية التقليدية "(٦١).

ويؤكد بارسونز أن الأمر الثالث هو الأكثر أهمية من بين هذه المتطلبات، وهو الذى يبحث عن الشريحة الصفوة التى تنظر إلى المسئولية السياسية بصفتها مسألة تقليدية بالنسبة لها، والتى يمكن أن تشكل إطارًا لتجنيد هؤلاء الذين يمتلكون القوة فعلاً (*).

فما هو الدور المحتمل لصفوة رجال الأعمال فى نطاق الصفوة السياسية والقومية الموسعة، كما يراه بارسونز ؟ حيث إجابته غير حاسمة وإن كانت واضحة:

" فى ظل الظروف الأمريكية، فإنه ينبغى أن تتشكل الشريحة التى تتولى القيادة السياسية من مركب يضم عناصر من رجال الأعمال وعناصر من غير رجال الأعمال ... حيث نجد أن القيادة السياسية بدون مشاركة رجال الأعمال البارزين مصيرها عدم الفاعلية، وأيضًا دوام الصراع الداخلى الخطر. فمن غير الممكن أن تقود الشعب الأمريكى ضد قادة عالم رجال الأعمال ... حتى ولو لم يستطع رجال الأعمال احتكار المسئولية أو القيادة السياسية أو السيطرة عليها"(٦٢).

وفى الواقع، يدرك بارسونز صفوة رجال الأعمال بصفتها تمتلك قوة الاعتراض فى إطار المجتمع الأمريكى. حيث إنه لكى تقوم أو تؤكد أن المجمع الأمريكى لا يمكن أن يقاد "ضد" قادة رجال الأعمال، فإن ذلك يعنى بوضوح أنه بينما أنهم ليسوا قادرين حتى الآن فى الشروع فى القيام بالمبادرات كما كان الأمر سابقًا، فما زال فى قدرتهم

(*) من الملاحظ هنا التأثير الواضح لأفكار باريتو عن الصفوة التى تشكل شريحة فوق الجماهير. حيث يطالبها بارسونز أن تتحمل مسئولياتها فى قيادة المجتمع الأمريكى، فهى شريحة تتأصل فيها المسئولية السياسية. ومن الطبيعى أن تتناقض أفكار بارسونز عن الصفوة مع الأيديولوجيا الديمقراطية التى يأخذ بها المجتمع الأمريكى والذى يسقط من الناحية النظرية على الأقل أى متغير (حتى ولو كانت الثروة) يجعل من بعض البشر صفوة بصورة دائمة، وهنا نلاحظ من ناحية تأثير أفكار فلفريدو باريتو، إضافة إلى التناقض بين البنية النظرية لتالكوت بارسونز مع الأيديولوجيا العامة من ناحية أخرى . " المترجم "

إيقاف ما لا يرغبون فيه. ومن الملاحظ أن بارسونز لم يقدم بالمقارنة صياغة أكثر صراحة حول قوة الاعتراض المتيسرة لأى شريحة أخرى فى المجتمع الأمريكى، بغض النظر عن أهميتها الوظيفية. وهو لم يقل أبداً إنه من المستحيل أن نقود المجتمع الأمريكى ضد رغبات الصفوة السياسية الخالصة، أو الصفوة العسكرية، أو صفوة الخدمة المدنية، أو الكنيسة أو الجامعة أو حتى الأمهات. ومن المؤكد أن ذلك يعنى أن قادة رجال الأعمال مازالوا، ويجب أن يظلوا القوة الوحيدة الأكثر أهمية فى الصفوة السياسية الأمريكية، وذلك برغم الاستقلال المتزايد للحكومة، وأولوية المراكز السياسية فى المجتمعات المعقدة.

وعلى مستوى نظرى بحت، لا يستطيع الإنسان إلا أن يندهش فيما يتعلق بكيف يمكن الوصول إلى مثل هذه النتيجة من خلال إصرار بارسونز المتكرر على تعدد مصادر التغير الاجتماعى والتساند المتبادل للنظم العديدة، كما أكد على ذلك فى نسقه الحديث للمجتمع. حيث إنه برغم كل إصرار بارسونز المتكرر على الطريقة التى يمكن بواسطتها توجيه الاستنتاجات الإمبيريقية وتضمينها بموقفه النظرى، فإن النظرية تبدو هنا – وهذه ليست أول مرة – وكأنها تعنى شيئًا بينما النتائج الإمبيريقية التى وصل إليها تعنى شيئًا آخر. وبالتأكيد ليست هذه هى المرة الأولى الذى يقع فيها هذا الانفصال فى تأليف منظر معنى بتنظير الأفكار، وعلى أى حال فإن الفضل يرجع لبارسونز لكونه قد سلم بأن الأنساق المنطقى ينبغى أن يكون خاضعًا للاعتبارات الإمبيريقية. ومن الواضح أن هناك بعض الأمور التى يتعلمها الباحث بسبب ما قد يراه، وأين رآه، حيث إن ذلك لن يخضع ولو حتى لنظرية الباحث.

وتوجد متضمنات جوهرية أخرى لوجهة نظر بارسونز فى هذا المقام تستحق الملاحظة كذلك. حيث يذهب التضمين الأول إلى أنه فى حالة إن كان مصير القيادة السياسية الأمريكية إلى السقوط فى حالة من عدم الفاعلية إذا لم يشارك رجال الأعمال – وأعتقد أنى أوافق أنه فى مجتمعنا " ينبغى أن نعترف بذلك كما هو" – فإنه من الواضح أن جماعة رجال الأعمال يمكن أن يطلبوا ثمنًا غاليًا للغاية فى مقابل هذه المشاركة. أما التضمين الثانى الذى يحتاج إلى الدراسة فيتمثل فى أنه بينما يؤكد بارسونز على أن المجتمع الأمريكى لا يمكن أن يقاد بدون صفوة رجال الأعمال

أو ضدهم، فإن ذلك يتضمن أيضًا أنه لا يمكن أن يقاد بواسطتهم. ومن المؤكد أن المجتمع لا يمكن أن يقاد الآن بواسطتهم كما قادوه قبل ذلك. ويبدو أن ذلك قد يبشر باتجاهين اجتماعيين آخرين(٦٣). إذا كانت هناك صفوة من رجال الأعمال تمتلك قوة اعتراض مستمرة فى الحياة السياسية الأمريكية، كما يشير بارسونز إلى ذلك، ولا يستطيعون حتى الآن قيادة المجتمع بصفتهم رجال أعمال، فإنهم سوف يبحثون عن أدوار وترتيبات اجتماعية أخرى يمكن أن تعبر عن تأثيرهم وتستخدم هذا التأثير، ومن ثم فهى تستمر فى التمسك بالقوة لكى تكسب الاقتراب من هذه المراكز الجديدة(٦٤). إنه إذا كان من الصحيح أن الشرائح الجديدة من غير رجال الأعمال ينبغى أن تلعب دورًا متزيدًا فى بناء الصفوة القومية، فمن الضرورى، إذا سلمنا بافتراضات بارسونز فيما يتعلق بقوة الاعتراض المستمرة لرجال الأعمال أن تعمل الصفوة القومية على تكييف ذاتها مع قيادة رجال الأعمال، أى البحث فى الحقيقة عن تحالف معها.

وذلك يتضمن أنة من هذين الجانبين تظهر حينئذ " صفوة قوة " قومية متنامية، مع عضوية متشابكة، وفهم متبادل، فى إطار عضويتها الواسعة ، سوف يلعب رجال الأعمال ويستمروا فى لعب أكثر الأدوار أهمية. ويقترب بارسونز بذلك فى الحقيقة لكى يتفق بقوة مع النتائج الأكثر أساسية الذى قد وصل إليها س.رايت ميلز. ولا يدور الخلاف الأساسى بينهما أساسًا حول القناعات الإمبيريقية المتعلقة بما يحدث لبناء القوة فى الولايات المتحدة، بل يدور الخلاف بدلاً من ذلك حول شرعية هذا التطور، بل وحول شرعية صفوة القوة الجديدة ذاتها. بإيجاز، يبدو أن هناك اتفاقًا أكثر بين بارسونز وس. رايت ميلز حول الحقائق مما قد تتضمنه تقييماتهما المتناقضة.

وعلى مدى استمرار مناقشة بارسونز للقوة، يلاحظ عدم وجود كلمة محددة عن دور الطبقة المتوسطة التى أصبحت ثرية فى أمريكا. وقد يكون ذلك، على أى حال، تعبيرًا آخر عن نزعة بارسونز الواقعية، حيث يبدو أن هذه الطبقة المتوسطة يتزايد افتقادها الرغبة فى القوة، كما تفتقد سيطرتها على القوة، كلما أصبح أعضاؤها من ساكنى الضواحى بصورة متزايدة، أو شكلوا من حيث وظائفهم الجهاز المنتشر للبيروقراطية المتماسكة. وفى نفس الوقت أصبحت إطارًا لامتداد القرار السياسى إلى المستويات القومية الأعلى.

وقد اختفت القطاعات الثرية للطبقة المتوسطة فى تصور بارسونز لصفوة القوة الجديدة. وهى الصفوة التى احتلت مكاناً بين صفوة رجال الأعمال التقليدية، وهى الصفوة التى تمتلك قوة اعتراضيه دائمة، وبين الصفوات الصاعدة حديثاً فى قطاعات الخدمة المدنية، والعسكرية، وعموماً المهنيون الذين تشكل الجامعات سياقاتهم التأهيلية. وتنظر الخريطة البارسونزية للصفوة الاجتماعية الحديثة إلى هذه الصفوة بصفتها تتكون من عنصرين، عنصر رجال الأعمال، وعنصر ليس من رجال الأعمال كما يسميهم تالكوت بارسونز فى بعض الأحيان، أو المهنيون بعبارة أخرى، حيث تحتوى خريطته الأساسية على بناء ذى مجلسين تشريعيين. وحيث ينقسم هذا البناء إلى السادة الدنيويين والموظفين الروحيين الكبار. قد تكون هذه الكلمات هى الجديدة لبارسونز، أما الأفكار فهى الأفكار الدائمة لكونت.

وفى هذا الإطار فإنه من الواضح إذاً، وجود بناءات عميقة ودائمة فى تطور علم الاجتماع الأكاديمى، تلك التى تصل بين المذهب الوضعى فى القرن التاسع عشر، والاتجاه الوظيفى فى القرن العشرين. مؤشر ذلك أن عالم الاجتماع الأكاديمى مازال يتحدث من موقع قطاعات الطبقة المتوسطة المتعلقة وغير الثرية ويعبر عن مطالبها، وهى التى نظرت الآن إلى دولة الرفاهية بصفتها الإنجاز الفريد والملائم لمصالحها المهنية المكتسبة، ولطموحات صفوتها، ولنزعتها الليبرالية، وهو ما يعنى أن نقول مذهبها فى النفعية الاجتماعية.

الإنجاز . العزوة والعائلة

كما رأينا قبل ذلك فقد برهن بارسونز على أن المساواة فى الفرص بصورة كاملة ليست ممكنة، وذلك لأن الامتيازات المتباينة تعتبر حقاً شرعياً للأطفال فى الأسر المختلفة، وتختلف مع المرتبة الاجتماعية للعائلة. فإذا نحينا جانب الاعتبارات المتعلقة بمدى إمكانية تحقيق المساواة الكاملة فى الفرص. فإن بارسونز كان بالتأكيد صحيحاً فى ملاحظته أن أطفال الأسر المتباينة يحصلون على امتيازات مختلفة، ومع ذلك فهو قد فشل فى أن يدرك بصورة منظمة أن "الامتيازات " يمكن أن تكون من أنواع مختلفة

تماماً. فبعضها مثل الاتجاهات والدوافع، والمهارات الاجتماعية والكفاءات الثقافية، والطموحات يختلف – برغم ارتباطه بالأسرة – أساساً عن امتياز الثروة. وذلك لأن وراثة الثروة يعد وراثة لامتياز من نوع خاص: فهو وراثة للحقوق – الحقوق المحمية منطقياً فى الموضوعات الثمينة. فإذا سلمنا بوجود وراثة الثروة، فإننا نجد أن البشر مزودون منذ الولادة ليس بنفس المراكز ولكن بمراكز غير متساوية بالمرة.

وتعكس الثروة التى يحصل عليها الأطفال منحة من عائلاتهم التزامات منظمة فى المجتمع الكبير تختلف إلى حد كبير مع اعتراف الثقافة بمكافأة الأعضاء المشاركين فيها استناداً إلى أحقيتهم الثابتة وقدرتهم على إنتاج الإنجازات المرغوبة. وبرغم ذلك فإن الممتلكات تميز الطفل لأسباب لا علاقة لها إطلاقاً بما قد أنجزه أو يستطيع أن ينجزه. وبهذا المعنى يحصل الطفل على " دخل غير مكتسب ". وقد تميز منح الأسرة الأخرى المنقولة الطفل، ولكنها تفعل ذلك بالنظر إلى فرص الحصول على " الدخل المكتسب بالأساس " حيث يختلف الاقتراب المتباين للحصول على الدخل المكتسب إلى حد كبير مع معايير النزعة الشمولية وبخاصة الإنجاز.

وفى حين أنه من الصحيح أن يؤدى إلغاء الثروة الخاصة ووراثتها إلى إلغاء كل صنوف عدم المساواة – وفى الحقيقة ليس من المتوقع أن يفعل ذلك أى مفكر اشتراكى – فإن هذا الإلغاء قد يقلل من تباين فرص الحصول على دخل غير مكتسب. ويبدو واضحاً أن المجتمع المثالى لبارسونز هو المجتمع التى توزع فى إطاره المكافآت بصورة شمولية على أساس من الإنجاز الفردى. ويسلم بارسونز بأن مجتمعه المثالى يتناقض مع طبيعة الامتيازات المنقولة عن الأسرة، غير أنه فشل فى إدراك أن هذه الامتيازات ليست من نوع واحد، وبلا شك يعد تقليل فرص الدخل غير المكتسب مستحيلاً أو خيالاً، وذلك لأنه يمكن تغيير النظم القائمة للتوريث والثروة بدون أن يؤدى ذلك بالضرورة إلى تدمير استقرار العائلة.

وبإمكان الإنسان أن يفترض أن العائلات ترغب فى تمييز أطفالها، وسوف تفعل ذلك بصورة متباينة فى ظل أى نظام للتوريث والثروة، بدون أن نفترض أنهم يستطيعون فعل ذلك فى ظل نظم التوريث والثروة القائمة فقط. وهو الافتراض الذى يميل بارسونز

إلى تصديقه إلى حد كبير. وفضلاً عن ذلك، فبرغم أن هذا التغير قد يلغى بصورة مطلقة كل فرص الحصول على الدخول غير المكتسبة، إضافة إلى أنه قد يلغى كل تباينات القوة، فإنه قد يقلل منها بصورة جوهرية.

وقد تكون لذلك، بدوره، نتيجتان. الأولى، أنه قد يجعل التوزيع الواقعى للمكافآت متكيف إلى حد كبير مع معايير المجتمع عن الشمولية والإنجاز. وبذلك فقد يؤدى إلى تقليص الانفصال الموجود بين الممارسات الواقعية وبين المثل الأخلاقية، بالقدر الذى يمكن أن تساهم فيه فى استقرار المجتمع على المدى الطويل. والثانى أنه قد يقلل، ولا يلغى، تباينات القوة، مع ما لها من تأثير على تحقيق الاستقرار. وقد يساهم مثل هذا التغير، حينئذ، فى تحقيق الحفاظ على بقاء النسق الاجتماعى الأكبر والحفاظ على استقراره. ويبدو أن هذا التغير متطابقًا مع الآراء التى عبر عنها بارسونز بصورة مبكرة، والتى تؤكد أنه من الممكن أن نبنى على أساس أن لدينا الآن مجتمع أكثر اكتمالاً. وبالطبع يتعلق السؤال بالشىء الذى سوف ننظر إليه بصفته غير قابل أساسًا للتغيير : هل هو الثروة الخاصة بالوراثة، أم هى معايير الشمولية والإنجاز. (حيث نجد أنه من المتناقض أنه برغم أن نموذج بارسونز للأنساق الاجتماعية المستقرة والمحافظة على بقائها هو تعميم عن بعض خصائص اقتصاد السوق الرأسمالى، إلا أن التحقيق الكامل للنسق الاجتماعى المستقر والمحافظ على بقائه ليس ممكنًا فى مثل هذا المجتمع).

وتتمثل أحد الأساليب الأساسية التى اختفت نظريًا بواسطتها هذه المتضمنات فى تأليف بارسونز من خلال تمييزه بين المكانة " بالعزوة " و" الإنجاز" أو حسبما أصبح يسميها أخيرًا متغيرات نمط النوعية **Quality** فى مقابل الإنجاز. حيث توزع المكافآت وفقًا لمعايير النوعية أو العزوة على الأشخاص استنادًا إلى الهويات الثقافية المحددة والمعينة لهم. بمعنى، أنه إذا حدد الأشخاص من حيث كونهم من نوع أو سلالة معينة، فإنهم بسبب هذه الهوية المعينة لهم، قد يحصلون على فرص أو مكافآت أكثر أو أقل. ومع ذلك، فحيثما يستند إلى معايير التحقيق والإنجاز، فإن الأشخاص سوف يحصلون على فرص ومكافآت توزع عليهم ليس استنادًا إلى هوياتهم الثقافية المنسوبة لهم، ولكن على أساس درجة التلاؤم المنسوبة لهم بين ما يعملونه وأى من الأعراف أو المعايير.

وتكمن الصعوبة فى استخدام تمييز العزوة - الإنجاز فى أن المكافآت التى توزع على أساس من معايير الإنجاز تعتمد على تباين سابق للفرص، من الممكن أن لا يكون قد اعتمد على معايير الإنجاز. وقد تخفى معايير الإنجاز والمكافآت المعتمدة عليها توزيعًا سابقًا للفرص والمكافآت يستند إلى معايير العزوة. على هذا النحو يكون الحال فيما يتعلق بالامتيازات المتباينة والمنقولة عن الأسرة، وهى امتيازات متضمنة بعمق فى التحيز العنصرى، مثل هذا التحيز الذى يخضع له السود فى الولايات المتحدة.

ويخفى التمييز بين العـزوة والإنجـاز الميكانيزمات الحقيقية التى تؤدى فاعليتها فيما يتعلق بالمكافآت المتباينة. حيث يجعل التمييز هذه الميكانيزمات تبدو وكأنها تنقسم إلى نوعين فقط : ميكانيزمات العزوة، التى تقدم المكافآت استنادًا إلى التحديدات الثقافية، والتى تستفيد إلى حد كبير من الخصائص الطبيعية والبيلوجية (النوع، السن، الجنس، العنصر) بصفتها تشكل بؤرة اهتمامها، وميكانيزمات الإنجاز التى تقدم المكافآت على أساس من استحقاق الفرد. بالإضافة إلى أن ذلك يفسر دور معايير الإنجاز، التى تؤدى فى الحقيقة وظيفتها عادة لإخفاء وإضفاء الشرعية على الفاعلية السابقة لمعايير عدم الإنجاز. وبإيجاز، فإن ما يقدم لنا بصفته منافسة شريفة، كان أمرًا متبلورًا فى الواقع، إلى جانب أننا نفتقد تحديد العلاقة الدينامية المتبادلة بين مجموعتى المعايير، وهى المعايير التى ينبغى أن ندركها بصورة منظمة وهى تطبق على مواضع مختلفة فى دورة الحياة. حيث أصبحت معايير الإنجاز على هذا النحو طريقة أخرى تستطيع بواسطتها الصفوة المتميزة أن تضفى الشرعية على نفسها وتستمر مجتمعيًا، بدون تهديد هؤلاء الذين لم تستند شرعية امتيازاتهم إلى نفس المعايير.

ويجعل التمييز بين العزوة - الإنجاز الأمور تبدو وكأن المكافآت موزعة إما بالنظر إلى ما يفعله الفرد فعلاً، أو بصورة أخرى بالنظر إلى هويته الثقافية المنسوبة له. وكلتاهما تعد خصائص ذات قيمة من الناحية الثقافية. أما ما يتجاهله هذا التمييز فيتمثل فى أن الأفراد قد يحصلون على امتياز أفضل بسبب ما يمتلكونه فقط ، أى الموارد والتسهيلات والممتلكات المتيسرة لهم بدلاً من أن تكون هذه التمييزات بسبب التحـديـدات الثقافيـة لجهـودهم الفرديـة. فالطفل الذى يرث ثروة ليس متميزًا بسبب ما فعله أو بسبب هويته الثقافية المنسوبة له. ولكن تمنحه ثروته التميز لأنه يستطيع أن

يستخدمها ببساطة فى شراء الموضوعات التى يرغب فيها ويريد السيطرة عليها. وفضلاً عن ذلك، فإنه يستطيع أيضًا شراء الفرص الأخرى للحصول على دخول غير مكتسبة، وهو الأمر الذى قد لا يتطلب قدراً أو استحقاقًا فرديًا، أو يتطلب القدر الضئيل منها فى ظل النظم الحديثة للاستثمار. ولكونه قد يفتقد فى بعض الأحيان القرار الفردى فيما يتعلق بثروته، أو يستثمرها بصورة غير حصيفة، فإنه يفقد فى النهاية امتيازه ويبدد مورداً اجتماعيًا، بحيث يعد ذلك ببساطة تعبيراً آخر عن فرصته الأفضل. وهو الأمر الذى يشير إلى الأداء الوظيفى المعوق اجتماعيًا والأصيل فى بناء الدخل غير المكتسب.

الأنومى ونظم الثروة

ويصل تمييز بارسونز بين العزوة - والإنجاز إلى القول بأننا فى المجال العام، نختار بين مكافـأة البشـر على أساس من استحقاقهم، أو على أسـاس من هـويتهم أو مكانتهم ذات القيمة الثقافية. وكما رأينا، فإن ذلك يتجاهل حقيقة أن استحقاقهم يعتمد فى الغالب على مكانتهم المعزاة لهم أو ينتج عنها. وفضلاً عن ذلك، يتجاهل هذا التمييز حقيقة أن ما يمنح للبشر بصفته مكافآت يشكل بطريقة ما جزءًا من فرص الحياة التى يحصلون عليها، وحصولهم على " موضوعات الحياة الجيدة ". يعد فى جانب منه تجليًا لصفات ذات قيمة تنتج عن امتلاك السلع النادرة كيفما كانت الطريقة التى دخلت من خلالها هذه السلع فى حوزتهم. وبذلك تحدد النظم القائمة لتراكم واستخدام ونقل الثروة أسلوب الحصول على فرص الحياة. إذ لا يعتمد ما يستطيع البشـر إنجـازه أو الحصـول عليه فقط على ما يعتقد أنهم ينجزونه ويعبر عن هويتهم، بل يعتمد أيضًا على ما يمتلكونه. وبذلك، فإن الحصول على فرص الحياة يوزع بصورة منظمة بأساليب ليست لها فى الغالب علاقة بصفاتهم التى توفرت لهم والتى تقدرها الثقافة، حتى ولو وزعت وفق نظم التوزيع المستقرة والمتفق عليها.

ومن هذه الناحيـة، لا تعد نظم التوزيع المستقرة متكاملة مع قيم النسق، فقد يستمتع الإنسان الذى يمتلك الثروة بالقوة التى تأتى بها هذه الثروة، لتحقيق إشباعات

أكثر من هؤلاء الذين يراعون قيم المجتمع ويتوافقون معها، حتى ولو لم يتوافق نفسه مع هذه القيم. وفى هذا الإطار هناك قليل من المتع التى يجب أن يمتنع الإنسان عن الاستمتاع بها، ولا يحتاج إلى إنكارها على أطفاله، إذا كان ثريًا بما فيه الكفاية. وهناك كثير من المفاخر والقوى التى تمتنع دائمًا عن أن نداهن بها الأثرياء. فقد يحصل الأصم على أفضل مقاعد الحفلة الموسيقية، وقد يحصل المصاب بعمى الألوان على أفضل اللوحات، وغير القادر على التمييز على أفضل الأطعمة، والعاجز جنسيًا على أكثر النساء إثارة. والأحمق سياسيًا على أعلى الوظائف. فإذا سلمنا بالنظام المستقر الذى يزود البشر بالممتلكات العظيمة بغض النظر عن إنجازاتهم، أو صفاتهم القيمة، فإن ذلك وأكثر منه يصبح ممكنًا.

ولذلك نجد أن هناك مصدرًا أساسيًا لفشل القيم الأخلاقية تجاهله تالكوت بارسونز، برغم تأكيده على الأخلاق واعتقاده أن استقرار النسق الاجتماعى يعتمد عليها. حيث يتم التوافق مع القيم بقدر ما يمنح البشر من إشباعات مقابل توافقهم، غير أنه فى ظل هذه الظروف نجد أن جزءًا فقط من مصادر الإشباع فى المجتمع هى التى يستفاد بها لدعم التوافق مع قيمه الأخلاقية. وعلى هذا النحو نجد أن النظم التى تنقل الممتلكات والثروة من خلال التعاقب بالوصية أو بالوراثة للأفراد المعينين تفسد أخلاق البشر وتسلم إلى حالة من الأنومى. وذلك لأنه بسبب هذه النظم فإن قدرًا من الموارد الهامة التى تستخدم لإعادة تأكيد الإشباعات، تسحب من دعم النسق القيمى للمجتمع، ومن ثم يتم إضعافه. وذلك يختلف عن القول، حسبما يذهب روبرت ميرتون، بأن الأنومى ينتج عن سوء التكامل بين الوسائل والغايات، أو يظهر حينما يفتقد الأفراد الوسائل التى يقرها المجتمع لتحقيق الأهداف الثقافية التى تمت تنشئتهم للسعى فى طلبها. حيث نجد هنا أن البشر الذين يحاولون أن يعيشوا وفقًا لما يمليه عليهم النسق القيمى تفسد أخلاقهم ببساطة ليس بسبب افتقادهم الوسائل، أو بسبب فشلهم، ولكن بسبب إدراكهم أن الآخرين قد ينجحون حتى ولو كانوا يفتقدون المؤهلات ذات القيمة. وفى الحقيقة، فقد مارس الفساد الأخلاقى بنفس القدر هؤلاء الذين ميزتهم هذه الظروف، وذلك لأنهم قد أدركوا منذ الولادة أن الإشباع متاح لهم بدون التوافق مع قيم المجتمع.

ويبدأ تحليل روبرت ميرتون للأنومى بافتراض وجود سوء التكامل بين الوسائل والغايات(٦٥). ويركز تحليله البنائى على الظروف الاجتماعية التى ينتج عنها سوء التكامل فى الولايات المتحدة على طبيعة النسق الطبقى. إذ يمتلك بعض البشر وسائل أقل لتحقيق طموحاتهم، ومن ثم يقال إن الأنومى يظهر بالنسبة لهم. غير أن هؤلاء الذين يتربعون على قمة النسق الطبقى، لأنهم يرثون، لا يضطرون إلى السعى لتحقيق إشباعاتهم. ومن ثم فهم لا يستطيعون فى الحقيقة أن ينجحوا أو يفشلوا، وذلك لأنهم يرثوا. غير أنه ليس هناك فى الواقع دليل على أنهم أقل معاناة من حالة الأنومى من هؤلاء الذين فشلوا، وإنما هم فقط يؤيدون الحالة الراهنة التى تقدم لهم فرص الحياة المتفوقة.

ويعد شيئًا واحدًا أن نفترض أو أن نفسر الإمكانية العامة لسوء التكامل بين الوسائل والغايات. وتنتج هذه الإمكانية، إلى حد كبير، من الطبيعة الأساسية لبعض الوسائل المستقرة أو المتفق عليها، وبالتحديد تلك المتعلقة بالانتقال المنظم والمستقر للثروة الخاصة. فإذا سلمنا بهذا النظام فإنه قد يوجد قدر من سوء التكامل بين الوسائل المستقرة أو المتفق عليها، وبين الأهداف الثقافية. حيث يضمن هذا النظام أن بعض البشر سوف يكونون أكثر إشباعًا، بينما الآخرون أقل إشباعًا، حتى ولو أظهر الأولون مؤهلات كثيرة ذات قيمة أقل، بينما أظهر الآخرون مؤهلات ذات قيمة أعلى. ومن المهم أن نفهم أن هذه – الثروة والوراثة – هى التى تفسر سبب حدوث أن بعضهم يمتلك وسائل أقل بينما يمتلك الآخرون وسائل أكثر.

ويعد توزيع الوسائل اللازمة للنجاح، وارتباطًا بذلك، توزيع المراكز فى النسق الطبقى، إلى حد كبير، وظيفة نظام الثروة الخاصة وانتقالها بالوصية أو الورثة. ولذلك نجد أن توزيع ردود الفعل للأنومى نتيجة لوجود هذا النظام. غير أنه، ونكرر ذلك، لا يتبع ذلك أن يشعر هؤلاء الذين على قمة النسق الطبقى أنهم أقل إحساسًا بالأنومى، إذا كان ذلك يعنى أن لديهم اعتقادًا قويًا فى القيم الأخلاقية للثقافة وتكريسًا لها. وفى الحقيقة هناك سبب للتنبؤ بأن التزامهم القوى بتلك القيم الأخلاقية قد أضعف بواسطة النظام الأساسى الذى حصلوا منه على امتيازاتهم. وذلك لأن هذا النظام قد يسر إمكانية تمزيق الرابطة بين الإشباعات وبين التوافق مع القيم الثقافية. ولذلك، فإنه من

وجهة النظر هذه، فإن أى نظام، سواء كان نظامًا للثروة الخاصة أو أى نظام آخر - يقوم بتوزيع فرص الحياة بطريقة لا تعتمد على امتلاك المتسلم لها لخصائص ذات قيمة، من شأنه أن يضعف نسق القيم لمجتمعه ويعمل على انتشار حالة الأنومى ... وبإيجاز، يتمثل الشىء الذى يفسد أخلاق المجتمع بالمعنى الذى قدمه ثورشتون فبلن " فى المصالح المكتسبة " أى الحق فى شىء مقابل لا شىء. وذلك يعكس بالتحديد طبيعة الانتقال الوراثى للثروة : حيث تعبر عن الحق فى منح الأشياء الثمينة لشخص لم يبذل جهداً ليكسبها، ومن ثم الحق الذى يتلاءم مع ذلك فى الحصول عليها والانتفاع بها كما لو أنه قد بذل جهداً فى اكتسابها.

التباين بين تدرج النفوذ والمنظومة الأخلاقية

تعد العلاقة بين الثروة والمنظومة الأخلاقية بصفة خاصة جانبًا هامًا من العلاقة المتبادلة بين نسق التدرج الاجتماعى الأشمل، ونسق القيم فى المجتمع. وإلى حد كبير فقد طرحت قضيتى السابقة للتأكيد على أن وجود الثروة الفردية يؤسس حق الأولوية فيما يتعلق ببعض الامتيازات والإشباعات. وهى هامة بالنسبة للتوافق مع المنظومة الأخلاقية لسببين، الأول لأنها تتضمن حبسًا للملكية، ومن ثم انتقاصًا فعليًا لموارد الإشباع التى كان من الممكن تعبئتها لدعم التوافق الأخلاقى. والثانى لأنها تضعف العلاقة المتبادلة التى تتأسس بين التوافق والإشباع.

ومن المهم للغاية أن نعرف لماذا يتكيف البشر مع أى منظومة أخلاقية، وفى ظل أية ظروف سوف يستمرون فى تكيفهم أو يتوقفون عن ذلك. إذ لا يكفى أن نؤكد ببساطة أنهم يفعلون ذلك، وأن مسارات الفعل تختلف كنتيجة لذلك. وهو ما يعنى مجرد التأكيد على أن القيم تؤسس قدراً من الاختلاف فى الناتج الاجتماعى، وإنها أيضًا تشكل العوامل المستقلة المؤدية للتغير الاجتماعى، أو المؤسسة للاستقرار الاجتماعى، وفى هذا الصدد يمكن القول بأن ذلك يشكل ببساطة نزعة مثالية فجة. برغم أن المثالى الفج قد يكون ملاحظًا جيداً فى بعض الأحيان، وذلك لأنه يلاحظ فعلاً أن البشر يدركون أنفسهم فى الغالب بصفتهم متكيفين مع قيم معينة بغض النظر عن النتائج، أعنى

المكافآت والتكاليف، وذلك بسبب القيمة الجوهرية المنسوبة لهذه القيم. ويخطئ المثالى الفج حينما يفشل فى إدراك أن ذلك يشكل فى حد ذاته أمرًا يتطلب التفسير، وأن ذلك يتغير بتغير الظروف. وفى الحقيقة، فإنه إذا كان المثالى الفج هو ذلك الشخص الذى ينسب أهمية للقيم ويفشل فى تبرير ذلك، فإننا يمكننا القول، بأن الماركسى الفج كذلك يقلل من أهمية واستقلال القيم. إذ يحتاج ميل الماركسى الفج للتأكيد على التلاؤم بين القيم والمصالح، ومن ثم افتراضه بأنه ليس هناك استقلالاً قيمى، إلى تفسير.

وتتمثل وجهة نظرى فى أن هناك أدلة وفيرة على وجود قدر من الاستقلال للمنظومات الأخلاقية وللسلوك الموجه أخلاقيًا، بالمعنى الذى يستطيع فيه البشر أن يتصرفوا على خلاف مع بعض مصالحهم " المادية " أو الاقتصادية أو الطبقية. ولا يستتبع ذلك فى نفس الوقت أن تعد هذه المصالح هى المصالح الوحيدة التى قد تربط البشر بالمسارات الأخلاقية، لكون السلوك الأخلاقى مستقل تمامًا. وبصفته المحرك الثابت، حيث إنه بمجرد أن يلتزم البشر بالمسار الأخلاقى، فإنهم لا ينحرفون عنه، ولكنهم يستمرون فى اتباعه دائمًا، وإننا لا يجب أن نبحث عن تحديد الظروف التى يستمر البشر فى ظلها فى السير حسب مجموعة من القيم، أو ينسحبون من هذه الجهود لكى يبحثوا عن قيم مختلفة ويسيروا وفقًا لها. باختصار فلا الماركسية الفجة ولا المثالية الفجة كافية.

ويتمثل افتراضى الأساسى فى أن قدر تكيف البشر مع قيمة معينة أو مجموعة من القيم يعد نتيجة للإشباعات والمكافآت المرتبطة بمثل هذا التكيف. (بعبارة أخرى، فإنى لا أفترض ضرورة أن يؤدى الفعل المتكيف أخلاقيًا إلى الإشباع دائمًا، أو أنه مرضى بصورة جوهرية فى العادة). ولذلك، فإنى أفترض عمومًا أن التزام البشر بالمنظومة الأخلاقية سوف يميل إلى الاستمرار طالما استمرت الإشباعات المرتبطة بها، ومع ذلك، فأنا لا أتوقع، كما أشرت إلى ذلك سابقًا فى مناقشتى لتناقص المنفعة الحدية، أن يكون هناك تلاؤم دقيق بين درجات التكيف ودرجات الإشباع. وفضلاً عن ذلك، فأنا أفترض افتراضًا أساسيًا آخر يتمثل فى أن الإشباعات التى تكتشف أثناء اتباع معايير أو منظومة أخلاقية بعينها، من شأنها أن تربط الفاعل بهذه المعايير أو المنظومة إلى الدرجة التى تتأثر بها هذه الإشباعات (أو تتلاشى) بسبب التكاليف

والصعوبة والجهود التى على الفاعل أن يقدمها للحصول عليها، كما تتأثر بالمثل ببدائل الإشباع التى أضاعتها جهود الفاعل فى سعيه الحتمى من أجل الإشباع، بإيجاز، فإنى أفترض أن ينجرف (وليس أن يثب أو يقفز) البشر إلى حيثما يتحقق الإشباع.

ومع ذلك، فإن ما يكتشفون أنه يؤدى بقدر ما إلى الإشباع يعد وظيفة لما يعتقدون أنه أخلاقى أو مرغوب فيه. ومرة ثانية فإن ما يعتقدون أنه أخلاقى أو مرغوب فيه يعد وظيفة الإشباعات المقدمة للسعى وراء ذلك، ولذلك يوجد بدرجة ما، تفاعلاً متبادلاً يتم تشجيعه بين الإشباع والتكيف الأخلاقى. وهذا هو الذى يمنح المعايير الأخلاقية، جزئيًا، مظهرًا خادعًا من الاستقلال. غير أنه قد لا يوجد أى سلوك غير أخلاقى، أو تحدث أى تغيرات فى المنظومة الأخلاقية إذا كانت الإشباعات الوحيدة التى يستطيع البشر الحصول عليها هى الإشباعات التى يحصلون عليها من خلال التكيف مع هذه المنظومة الأخلاقية، أو إذا كان قدر الإشباع الذى يحصل عليه البشر بسبب التكيف مع المعايير الأخلاقية ثابت لا يتغير. أو إذا كانت تكاليف التكيف مع هذه المعايير الأخلاقية ثابتة لا تتغير، أو إذا كانت الإمكانات الجديدة لإشباعات بديلة، بالنسبة للأخلاق القائمة، غير متاحة. ومع ذلك فلا يمكن تحقيق أى من هذه الظروف فى الواقع. وما هو أكثر أهمية، فإن البشر قد يستطيعون بصورة عامة الحصول على الإشباعات من خلال السلوك غير الأخلاقى، أو الذى ليس له طبيعة أخلاقية. وذلك لأن تكاليف التكيف الأخلاقى مع معايير أخلاقية بعينها متغير بصورة مستمرة، وتختلف البدائل المطروحة أمام البشر من حيث جاذبيتها من ناحية، ومن ناحية أخرى بسبب بعض التغيرات، التى تسبب بدورها، تغيرات فى التكاليف والإشباعات المتعلقة بالتكيف المستمر مع المعايير الأخلاقية القائمة.

لقد أشرت إلى أن القدر الذى سوف يتكيف فى إطاره البشر مع مجموعة من القيم يعد نتيجة لوظيفة الإشباعات المرتبطة بمثل هذا التكيف. حيث توجد أربعة نماذج من المكافآت التى يمكن أن تحقق هذه الإشباعات. وفى هذا الصدد نجد أن اثنين من هذه النماذج، وهما القوة الثروة، ذوات أهمية عرضية أو غير جوهرية بالنسبة للتكيف الأخلاقى، وهو ما يعنى إمكانية الحصول عليهما بعيداً عن التكيف الأخلاقى،

إما كنتيجة لانتهاز الفرص للحصول عليها أو كنتيجة للترتيبات المستقرة كتلك التى تتعلق بالتوزيع من خلال الوراثة. وفضلاً عن ذلك، فإن القوة تعبر فى ذاتها عن فرصة الشخص لتحقيق أهدافه برغم أية مقاومة، وهى المقاومة التى قد يتم التعبير عنها من خلال عدم الموافقة الأخلاقية من قبل الآخرين. وبإيجاز، تساعد القوة البشر فى الحصول على ما يريدونه، حتى ولو كان ما يريدونه والأسلوب الذى يتبعوه فى الحصول عليه يختلف مع الأخلاق السائدة. ومع ذلك، فلا يعنى ذلك أن نقول بأن امتلاك الثروة والقوة يتحقق بأمان أكثر، بقدر ما يعتقد الآخرون بأن الحائزين عليها قد حصلوا عليها ويتصرفوا فيها ، وفقًا للمعايير الأخلاقية، وذلك يعنى القول إن القوة والثروة تؤمن الإشباعات التى لا تتوقف بالضرورة على الموافقة الأخلاقية للآخرين.

وعلى الطرف المقابل من المتصل توجد المكافآت " الجوهرية " المحققة للإشباعات التى قد تتخذ بصورة أساسية شكل استحسان الذات والشعور بالاستقامة، أو الضمير الحى التى يدركها الإنسان بسبب التكيف مع المنظومة الأخلاقية وحدها، حيث يعد ذلك مظهراً للاستقلال الواضح للأخلاق. وكما ذكرت سابقًا. فإنه لما كان التكيف الأخلاقى يستلزم عادة تكلفة تجاوز الإنسان لتناقضاته الداخلية، فإنه من غير المتوقع أن يستمر هذا التكيف بلا حدود (حتى ولو استمر لفترة طويلة) استناداً إلى الاستحسان الذاتى وحده، بدون أية إشباعات ترفيه أخرى، إذ أنه عند نقطة معينة تقع بين الإشباعات " العرضية " و " الجوهرية " التى يكافأ التكيف الأخلاقى بواسطتها، يقع الاستحسان الذى يمنحه الآخرون لهؤلاء الذين يتكيفون مع المنظومة الأخلاقية.

وتوجد بعض الصعوبات الجوهرية المتصلة باستخدام الثروة والقوة بصفتهما مكافآت للتكيف مع المنظومة الأخلاقية : إنه نظراً لأننا نجد أن القوة والثروة ثابتة وغير مرنة فيما يتعلق بكميتها، فإنها تكون بلا شك نادرة، لذلك نجد أن البشر الذين يمتلكونها يكرهون أن يشاركهم أحد فيها، والثانى، لأن فى إمكان هؤلاء الذين يمتلكونها أن يقاوموا بفاعلية عملية إعادة توزيعها على الآخرين. ومع ذلك، فعلى النقيض من ذلك، نجد أن استحسان الذات واستحسان الآخرين للسلوك الأخلاقى، يمكن أن يتحقق بدون أن يهدد مباشرة التوزيع القائم للقوة والثروة. ولا يتطلب استخدام الاستحسان أو الاحترام كمكافأة على التكيف الأخلاقى أن تتغير نظم الثروة،

أو أن يتم تحـديد التوزيعات القائمة للقوة والثروة بطريقة مكلفة لهؤلاء الذين يتميزون بها فعلاً.

ومن ثم يتحدد مستوى " الحد الأدنى " من المقاومة لتعزيز التكيف الأخلاقى من خلال تعبئة الإشباعات التى تشتق من الاستحسان الذاتى واستحسان الآخرين. وذلك يعنى ضرورة تعليم البشر أن يعبروا بالاستحسان ويمنحونه لهؤلاء الذين يتكيفون مع المنظومة الأخلاقية ، وإنهم ينبغى أن يتعلموا كذلك أن يخلعوا قيمة على استحسان الآخرين الكامل لهم، ومن ثم يساعدونهم على تحقيق إشباعات من هذا الاستحسان، إضافة إلى ضرورة تدريبهم (تنشئتهم) على أن يكون لديهم "ضمير حى " حينما يتكيفون مع المنظومة الأخلاقية أو ضمير فاسد حينما لا يفعلون ذلك، وفى النهاية، فإن منح هذا الاستحسان، سواء من قبل الأنا أو الآخر، يتضح من خلال نوع العلاقة الإيجابية المتبادلة مع التكيف الأخلاقى.

ولذلك، يعتمد استقرار المنظومة الأخلاقية داخل المجتمع الذى يمتلك قدراً كافيًا من التدرج الطبقى أساسًا على قدرة المجتمع على تعبئة الاستحسان أو الاحترام للتكيف مع قواعده. وذلك يعنى أن الاستحسان يجب أن يمنح لأشياء أخرى غير الثروة والقوة ذاتها، ومن ثم تصبح هذه الأشياء ذات أهمية كبيرة. بدون ذلك، فقد يمتلك الفقير والضعيف فرصة ضئيلة لتحقيق الإشباعات الضرورية لدعم تكيفهما مع المنظومة الأخلاقية، وذلك لأنه قد يوجد قليل من القيم الهامة التى يشتركون فيها مع أصحاب الامتيازات. وعلى هذا النحو فإنه من الضرورى بالنسبة لمتطلبات استقرار كل من نسق القوة والنسق الطبقى، وكذلك المنظومة الأخلاقية المستقرة، أن يحقق نسق تدرج النفوذ والاحترام قدراً من التباين عن تدرجات الثروة والقوة، حتى يصبح الإنسان قادراً على تحقيق مستوى عال من الاحترام برغم كونه فقيراً وضعيفاً.

وفى هذا السياق نستطيع أن نفهم بصورة أفضل لماذا تفاضل المنظومات الأخلاقية لأوربا تقليدياً وبإصرار -- وفى الحقيقة بصورة خلافية عنيفة – بين القيم "الروحية" وبين القيم " المادية " حيث ترتبط الأخيرة بالقوة والثروة والسعادة الدنيوية، بينما نجد أن القيم الروحية تنفصل عن هذه القيم إن لم توضع فوقها، ويتوقع أن يقوم

الجميع بإنجازها والتكيف معها، وفى بعض الأحيان بيسر وعن طيب خاطر حينما يفتقد البشر أنواع السعادة الدنيوية. وفى هذا النوع من نسق القيم - بتأكيده على التمييز الأساسى بين القيم المادية والروحية - يتأسس فى البناء الداخلى للإنسان استعداداً " لإعطاء ما لقيصر لقيصر " وهو الاستعداد الذى يولد بدوره استعداداً للموافقة على التوزيعات القائمة للثروة والقوة، حيث يتضمن ذلك، أن القيم الهامة حقيقة، ليست هى القيم المادية، ولكن القيم المتصلة " بفضائل الروح" التى ليست نادرة، ويمكن الحصول عليها بدون أن نطلب من الآخرين أن يمتلكوا القليل منها.

وبقدر ما تؤكد المنظومة الأخلاقية على القيم الروحية، بصفتها تسمو على القيم المادية، فإنها تقلل حينئذ الضغط على التدرجات القائمة للثروة والقوة. إضافة إلى أنها تلغى الدافع للإصلاح أو التغيير من خلال مساعدتها للفقير والضعيف فى الحصول على الإشباعات من خلال الاستحسان أو الاستقامة. وهى بذلك تلزمهم بعناصر قيميه قد يشاركون فيها مع الأوفر حظًا، ومن ثم تساهم فى الحفاظ على بقاء نسق اجتماعى معين. ومع نشأة المنظومة القيمية التى تؤكد على القيم الروحية التى يكافأ الالتزام بها بواسطة استحسان الذات والآخرين، فإن "الهويات الأخلاقية" التى يمتلكها البشر - أعنى عما إذا كانوا " خيرين " أو " شريرين "، محترمين، أمناء، إلخ - تصبح بارزة من الناحية الثقافية ومتميزة عن الهويات الطبقية. حيث تؤسس مثل هذه المنظومة الأخلاقية التحديدات التى تخفى أو تعوض تلك التحديدات الدنيوية التى أسستها أنساق الثروة والقوة. واستنادًا إلى مثل هذه المنظومة الأخلاقية لم تعد الظروف الدنيوية للبشر هى التى نهتم بها، ولكننا نهتم بمكانتهم الأخلاقية بنفس القدر. إذ قد يقنع الإنسان بالشعور الذى يؤكد على كونه " فقيراً ولكنه محترم".

ولذلك فقد افترضت أن " فضائل الروح "، يمكن الحصول عليها بدون الإضرار بالمصالح المكتسبة أو بدون أن نهز النسق الطبقى، ومن ثم نقدم الإصلاح الروحى الذى يلعب دوره فى الحقيقة بصفته بديلاً للثورة على الأوضاع الواقعية. ومع ذلك، فهو لا ينجح دائمًا بصفته حاميًا لنسق القوة والنسق الطبيعى، وذلك لأنه بقدر ما تصبح المنظومة الأخلاقية وتدرج الهيبة أو الاحترام متباينين عنه، فإنهما يولدان بعض التوترات التى تفرض نفسها على نسق القوة والنسق الطبقى. وتصبح المعضلة على

النحو التالى : إن نسق القوة والنسق الطبقى يتطلبان، من أجل استقرارهما، نسقًا أخلاقيًا متباينًا وتدرجًا للمكافأة بالهيبة والاحترام، غير أنهما كلما أصبحا مستقلين أصبحت احتمالية ظهور التوتر بين النسقين أكبر. وبعبارة أخرى، يتمثل أحد المصادر الهامة للتوتر الأساسى بين ما هو " مثالى " وما هو " واقعى " فى الأنساق الاجتماعية فى حتمية تأسيس الأنساق المحددة للقوة والطبقة وفق نسق أخلاقى تتناقض قيمه مع هذه الأنساق(٦٦).

وبالقدر الذى يميل فيه البشر إلى اكتساب الهيبة أو الاحترام فى المجتمع بعيدًا عن امتلاكهم للثروة أو القوة، وبصفة خاصة، إلى المدى الذى تكون فيه الهيبة أو الاحترام موزعة بدقة بأساليب شمولية – أعنى استنادًا إلى التكيف مع قيم الجماعة – حيث قد يحظى الأعلى والأقوى فى أنساق الطبقة والقوة على احترام وهيبة أقل من هؤلاء الذين يشغلون المكانات الدنيا فى هذه الأنساق. فقد يحكم، فى الحقيقة، على الأعلى والأقوى من حيث كونهم ليسوا أفضل البشر ولا أكثرهم كفاءة، ومن ثم يبدأ فى استنزاف أساسى وجوهرى لشرعيتهم. ذلك هو كل ما يحتمل أن يحدث فى حالة انتقال الثروة والقوة من خلال التعاقب بالوراثة، وفضلاً عن ذلك، فبقدر ما تنمو بعض الجماعات التى قد تتوفر لها هيبة عالية نسبيًا، وإن كان ليس لها امتياز محدد فى أبنية التدرج الهرمى للقوة والثورة فى المجتمع، فإن هذه الجماعات قد تستخدم هيبتها لتعبئة الدعم لإجراء التعديلات فى التدرج الهرمى للثروة والقوة فى المجتمع، إما لصالحهم أو لصالح المجتمع ككل حسبما يرونه.

وتتمثل أهم المشكلات وأكثرها دوامًا فى هذه المجتمعات فى تطوير عديد من أساليب التكيف لتلطيف وإخفاء والسيطرة على التوتر بين المنظومة القيمية المتباينة والتدرج الهرمى للهيبة من ناحية، وبين التدرجات الهرمية للثروة والقوة من ناحية أخرى. فمن ناحية نجد أن الثقافة قد تؤكد على أنها سوف تؤمن مكافآت الفرد المتكيف أخلاقيًا فى الحياة الآخرة. ومن ناحية ثانية، فقد يحدث تطوير لتكيفات ثانوية، حيث تقدم الفرص من أجل الحراك الصاعد على التدرجات الهرمية للثروة والقوة بالنسبة لهؤلاء الذين حكم لهم بأنهم يمتلكون الفضائل والكفاءات الملائمة. ويعد "التطبيع على القهر" تكيفًا مختلفًا وإن كان شائعًا، وهو الذى يجعل من التقليدى والمعتاد أن يمنح

البشر أقل مما يطلبون فى ظل المنظومة القيمية، ويحاول تبرير ذلك بالنظر إلى الاعتبارات "الواقعية" و "العملية".

طبيعة النزعة المحافظة للاتجاه الوظيفى، موجز ونظرة عامة

فى هذا الوضع ينبغى توضيح القول بأن الطابع الأيديولوجى للاتجاه الوظيفى محافظ بطبيعته، ومع ذلك، فما تعنيه هذه النزعة المحافظة ما زال فى حاجة إلى توضيح شامل وموجز. ويمكن أن أبدأ بافتراض أن النزعة المحافظة للاتجاه الوظيفى، هى نزعة محافظة هادئة وليست متأصلة، تتفق طبيعتها مع تصور الاتجاه الوظيفى لذاته بوصفه اتجاهًا فكريًا موضوعيًا ومحايدًا من الناحية السياسية. ومنذ عصر إميل دوركيم أدى اهتمام الاتجاه الوظيفى بالنظام الاجتماعى إلى تقديمه صورة عن ذاته باعتباره ملتزمًا فقط بالحاجات المشتركة لكل عناصر المجتمع الحديث، بافتراض أنه غير منحاز. ومع ذلك، فإن هذا الاهتمام بالنظام قد جعل الاتجاه الوظيفى فى نفس الوقت يواجه صعوبة فيما يتعلق بالمطالب الخاصة بالتوزيع القائم للامتيازات الاجتماعية، الأمر الذى يسر العمل فى إطار، ومن أجل شكل معين للنظام الصناعى الذى ظهر الاتجاه الوظيفى فى البداية فى ظله. والذى أصبح فى وقت حديث رأسماليًا فى طبيعته الأساسية.

ومع ذلك، فإن هذا لا يعادل القول بأن الاتجاه الوظيفى رأسمالى فى جوهره بالضرورة من حيث التزاماته الأيديولوجية، وذلك لأنى كما سوف أوضح بالتفصيل فيما بعد، أعتقد فى إمكانية أن يكون الاتجاه الوظيفى مناسبًا أيضًا لأشكال التصنيع الاشتراكية، عند مستوى معين من تطورها. ومن حيث التأكيد على أن الاتجاه الوظيفى ليس فى جوهره مواليًا للرأسمالية أو الاشتراكية، فإنى برغم ذلك لا أقول إنه ليس محافظًا ولا راديكاليًا. بل إنى فى الحقيقة أؤكد أن قدرته على التكيف الكامل مع كل من الرأسمالية والاشتراكية (حتى مستويات معينة من تطورهما) هى التى تجعله بالتحديد محافظًا فى طبيعته الأساسية. وفى هذا الصدد نجد أن الاتجاه الوظيفى منسجمٌ مع المذهب الوضعى الذى توقع كونت بصورة جادة أن "يوحد كل القوى فى يد هؤلاء الذين يمتلكون القوة – أيًا كانوا هم". وتشبه النزعة المحافظة للاتجاه الوظيفى

النزعة المحافظة للكنيسة الكاثوليكية، التى ترتبط، بلا شك، بالنظام الرأسمالى، ليس أكثر من ارتباطها بالنظام الاقطاعى، والتى امتلكت فى الحقيقة أساليبها للتكيف مع المجتمعات الاشتراكية.

وبرغم أن الاتجاه الوظيفى قابل للتكيف مع الأنساق الصناعية القائمة، فإنه لم يستجب بنفس القدر للنظم الجديدة التى برزت للوجود حديثًا، وذلك لأن هذه النظم الجديدة تعتبر عودة لتلك النظم القائمة فعلاً. إذ أن ما يجعل النظرية محافظة (أو راديكالية) هو موقفها تجاه النظم فى مجتمعها المحيط بها. ومن ثم تصبح النظرية محافظة، بقدر ما تنظر إلى هذه النظم بوصفها مسلمات، وغير قابلة للتغير فى عناصرها الأساسية؛ وتقترح أساليب العلاج لها حتى يمكن أن تعمل بصورة أفضل، بدلاً من أن توصى بنظم بديلة لها؛ وهى لا تتوقع مستقبلاً يمكن أن يكون أفضل بصورة أساسية من الحاضر؛ ومن ثم فهى ترى بقبول ما هو قائم والاستسلام له، بدلاً من النضال ضده.

ومن ثم يشكل الوظيفيون فيلقًا سوسيولوجيًا محافظًا على المجتمع الصناعى. وهم يشكلون حراسًا ذوى ضمير حى مكرسين للحفاظ على الجهاز الاجتماعى لأى مجتمع صناعى يستدعون لخدمته. فهم يعبدون آلهة المدينة - أيًا كانوا وأينما كانوا. وحينما وجد الوظيفيون أخيراً، أنهم لا مفر مشدودين إلى مشكلات المجتمعات الصاعية النامية فى "المناطق الصناعية التى ما زالت فى مرحلة النمو" فإنهم مالوا بصورة نمطية إلى إدراك هذه المهمة بصفتها تقع فى إطار قضية "التحديث" أو "التصنيع"، إذ نجدهم يركزون على تلك العناصر التى تشارك فيها كل أشكال المجتمع الصناعى، وكذلك فهم، مرة أخرى، يجفلون من أى سؤال صعب يتعلق بالاختيار بين الأشكال الحادة الاختلاف، ثم إننا نجدهم فى الحقيقة يوافقون على النسق القائم للطبقة والثروة.

ولا تتمثل الرسالة التاريخية للاتجاه الوظيفى فى المساعدة على حدوث التصنيع، ولكن فى وقايته من الخطر، ما دام قد تحقق، حيث تتمثل الرسالة فى توفير المساعدة للمجتمع الصناعى، بعد أن يكون قد تأسس ويحتاج إلى المساعدة. ويذكرنا ذلك بأسطورة أوجست كونت الذى كان يجلس فى مكتبه كل يوم، ينتظر بفارغ الصبر رجل

الأعمال الملائم الذى لم يسع لطلبه، لقد كان كما قال ماركس عن سان سيمون فى طليعة عصره. ومع ذلك فقد بلغ الانتظار الآن بالنسبة لأنصار أوجست كونت غايته. حيث تحتاج المجتمعات الصناعية القائمة للعلماء الاجتماعيين، الذين يستطيعون المساعدة فى الحفاظ على هذه المجتمعات وتشغيلها بطريقة هادئة، الذين يمكن الثقة بضميرهم الحى للحفاظ على الجهاز القائم فى حالة من الآداء، والذين قد يطلبون لرفع سرعة محرك الجهاز الصناعى أو خفضها، وفى تعديل الوظائف البدنية، وأحيانًا للتوصية ببعض الاستبدالات غير النمطية لجزء ما، وهم المقيدون بلاشك، بالحفاظ على الأنشطة وتشغيلها، وليس من المتوقع منهم أن يصمموا جهازًا جديدًا، أو مشروعات جديدة كلية تحل محلها.

من الواضح إذن أن الموقف الأساسى للاتجاه الوظيفى ليس من الضرورى أن يكون مضادًا للاشتراكية أو حتى مواليًا للرأسمالية. ولكنه بدون شك موقف محافظ، فهو يستطيع وسوف يعمل للحفاظ على أى من أشكال النظام الصناعى، بمجرد أن يتأسس. وبرغم أن الاتجاه الوظيفى لا يدرك بوضوح كيف يتجه إلى الأمام، ولأى هدف، فإنه ليس اتجاهًا فكريًا رجعيًا فى قصده: فهو لا يعتقد فى الرجوع إلى الوراء. ولا يعد الوظيفيين مفرطين فى التفاؤل لكونهم لا يرون أى خطأ فى الحالة الراهنة، غير أنهم لا يرون أيضًا أن احتمالات المستقبل مختلفة كلية عن ممكنات الحاضر.

وتعد هذه الطبيعة المحافظة، وهذا الاستعداد لدعم أى قوى قائمة، هى التى تجعل من الممكن فهم قدرة الاتجاه الوظيفى على الابتعاد عن إهماله التقليدى للدولة، بل والتحرك نحو التحالف مع دولة الرفاهية، على الأقل بعد أن تطورت فى المجتمع ولاقت قبولاً عريضًا من قبل العناصر التى تعد محافظة من الناحية السياسية. وعند هذه النقطة نجد أن النفعية الاجتماعية التى كانت متضمنة فى الاتجاه الوظيفى، وبصورة عامة فى علم الاجتماع الأكاديمى قد حررت، لكى يتم تعبئتها فى دعم مبادرات الدولة وضوابطها. وعند هذه النقطة يكون العلماء الوظيفيون قادرين على تحديد أنفسهم بصفتهم "ليبراليين" معتدلين، ومن ثم يتحالفون مع الآخرين الذين ينتمون إلى هذا المذهب السياسى.

الاتجاه الوظيفي متحررًا من التحيز القيمي

يصبح الصدى الأيديولوجي للاتجاه الوظيفي أكثر وضوحًا حينما يطرح هذا الاتجاه على هيئة التنظير الشامل أو البعيد المدى، مثل التنظير الذي قدمه تالكوت بارسونز. ومع ذلك، فلا ينبغي افتراض أن النظريات "المتوسطة المدى" خالية من هذه المتضمنات الأيديولوجية. فالوظيفة الكامنة لأسلوب التنظير المتوسط المدى – حيث يجرد كل عنصر فكري محدود في وقت ما، عاريًا من أي متضمن أيديولوجي– تتمثل في الحقيقة في إخفاء طبيعة الوجود الواضح للرؤية الكامنة الأشمل للمجتمع الفاضل والإنسان الفاضل، وبذلك يطرح المنظر صورته الذاتية بوصفه عالمًا اجتماعيًا "متحررًا من القيم".

إذ يطرح الاتجاه الوظيفي في الغالب صورة عن ذاته بصفته محايدًا من الناحية الأيديولوجية والسياسية. حين ينظر هذا الاتجاه إلى نفسه بصفته فوق السياسات وغير متحيز، وهو بذلك "متحررًا من القيم". وبرغم تسليم هذا الاتجاه بإمكانية وجود التزامات أيديولوجية في أعمال الباحثين الوظيفيين، فإنه يؤكد أن هذا الالتزام يعبر عن المزاج الشخصي، وعن التحيزات الفردية العشوائية التي ليست على هذا النحو جوهرية بالنسبة للنظرية الوظيفية في ذاتها. وبرغم أن ذلك يسلم بأن بعض العلماء الوظيفيين تتجلى عندهم التحيزات الأيديولوجية، إلا أن هذا الدفاع عن الوظيفية يتجنب فحص هذا المصدر للتحيز الأيديولوجي، ومن ثم فهو لا يستطيع تقديم أساس لفهم كيف أمكن لبعض الوظيفيين الآخرين أن يتجنبوا هذا التحيز الأيديولوجي، ومن ثم فهو يتضمن ببساطة، بطريقة صريحة، أن في إمكان بعض الوظيفيين أن يتجاوزوا القوى المؤدية للتحيز، تلك التي استسلم لها آخرون. غير أن ذلك لا يتضمن أي دليل أو برهان على صحة أي من المواقف الخلافية، وإنما يتضمن التأكيد على أحد المواقف فقط في مقابل إنكار للموقف الآخر.

وتبرهن مقالة روبرت ميرتون عن الوظائف الكامنة والظاهرة على أن الاتجاه الوظيفي ليس في جوهره محافظًا، ولا راديكاليًا في جوهره . ويستحق بناء برهنته قدرًا من الاهتمام. فهو يحاول أولاً أن يدافع عن هذا التأكيد بتوضيح أن الاتجاه الوظيفي قد هوجم بصفته محافظًا حينا، وراديكاليًا حينًا آخر. ومن ثم فقد تحمل ميرتون معاناة توضيح أن هناك بعض جوانب الالتقاء بين الماركسية والاتجاه الوظيفي،

وذلك لأنه أعطى اهتماماً خاصاً للدفاع عن الاتجاه الوظيفى ضد الاتجاه الذى يصمه بكونه نزعة محافظة. ويبدو أن ذلك يفترض أنه كان أقل قلقًا بشأن اتهام الاتجاه الوظيفى بكونه "راديكاليًا". وتتمثل إحدى المسلمات المحورية عند ميرتون فى أنه إذا كان الاتجاه الوظيفى يلتقى مع الماركسية، فإن التشخيص السريع لهذه الحالة يؤكد أن الاتجاه الوظيفى ينبغى أن يكون متحرراً من التحيز المحافظ. غير أن ذلك يفترض، بطبيعة الحال، النظر إلى الماركسية، فى كل جوانبها بصفتها ذات أيديولوجيا راديكالية. ويحتاج كل مدخله إلى أن يتحول موضع التركيز ليوجه إلى الأساليب التى تختلف فيها الأيديولوجيات الراديكالية والمحافظة. ونتيجة لذلك، فهو يهمل الأسلوب الذى تتشابه به الأيديولوجيتان من خلال بعض الأساليب وبعض الأزمنة. وبقدر ما يتضمن الاتجاه الوظيفى المكونات الأيديولوجية التى تشترك فيها النزعة المحافظة والراديكالية، ومن ثم فإذا قلنا أن الاتجاه الوظيفى يتهم بأن لديه ميولاً أيديولوجية محافظة حينا وراديكالية حينًا آخر، ليس هو بالطبع نفس القول، بأن الاتجاه الوظيفى يعد اتجاهًا متحرراً من القيم. فلم يكن الاهتمام المحورى لميرتون فى الحقيقة، هو التأكيد على ذلك، ولكنه كان مهتماً بتوضيح أن القيم التى تنسب للاتجاه الوظيفى ليس من الضرورى أن تكون ذات طبيعة محافظة. ومع ذلك، لا يعنى توضيح أن الاتجاه الوظيفى ليس متهمًا بأى من هذين الميلين الأيديولوجيين، الإشارة إلى أن كلا الاتجاهيين الأيديولوجيين له جذوره القوية فى هذا الاتجاه بنفس القدر. وكذلك لا يعنى الوجود الواضح لأى من الاتهامين أن ذلك كاف للتشكيك فى وجود الآخر.

ويبدو واضحًا أن كلاً من الرأسمالية والاشتراكية الغربية تلتقيان، على الأقل، حول بعض القيم الصناعية؛ إلى جانب أنهما تلتقيان بأساليب أخرى أيضاً. فخلال فترات معينة من تطورهما مجد كل منهما نسق القيم المستند إلى التضحية الذاتية والسيطرة على الذات. فقد طالب كلاهما بتأجيل الإشباع، وبأخلاق كبت نوازع الذات وإنكارها. ومن ثم، فإن ذلك يعنى أن نزعتهما إلى التصنيع ليست وحدها التى جعلتهما يتشابهان فى بعض الأحيان، ولم يكن التزامهما كذلك، كما قال إميل دوركيم بالقيم الاقتصادية أو "المادية" هو الذى شكل نطاق التقاء بينهما. حيث تشارك الماركسية، برغم أنها قد فعلت ذلك بقدر واضح من الحيرة أو التأرجح، الاتجاه الوظيفى فى قدر من النفعية

الاجتماعية؛ فكلاهما يوافق على أن الإنسان ينبغى أن يكون نافعًا للجماعة الأكبر. وكلاهما يشترك أيضًا فى بعض القيم "الروحية" ذات الطابع التقشفى، وهما يطالبان بصورة مشتركة كذلك بتأجيل الإشباعات الفردية، على الأقل فى بعض فترات تطورهما، باسم شىء ما أسمى وأفضل.

ونظرًا لاختلاف بعض فروع النزعة المحافظة والراديكالية بصورة كبيرة فى بعض الجوانب، فإن ذلك لا يعنى ببساطة أنه ليست هناك قيمًا أخرى يشتركان فيها. وأشك أن يكون السيد ميرتون قد تبنى هذا المسار ليس لأنه أراد أن يوضح أساسًا أن الاتجاه الوظيفى محايد من الناحية الأيديولوجية، ولكنى أعتقد أنه قد فعل ذلك لأنه سعى لتأسيس حالة من السلام بين الماركسية والاتجاه الوظيفى من خلال التأكيد بالتحديد على الروابط القائمة بينهما، ومن ثم يجعل من السهل بالنسبة للدراسين الماركسيين أن يصبحوا أساتذة وظيفيين.

لقد أصبح البعد الأيديولوجى فى الاتجاه الوظيفى المعاصر - عنصر عدم التحرر من القيم - أكثر وضوحًا حينما اتضحت روابطه ببعض العناصر المشتركة بين الماركسية والنزعة المحافظة، وإذا كانت جوانب الالتقاء بين الماركسية والوظيفية واضحة تمامًا، فإن ذلك يمكن نسبته إلى عدد من العمليات الاجتماعية التى قدمت بصورة ملحوظة منذ عام ١٩٤٩ حينما كتب السيد ميرتون دفاعه الأول عن الطابع الأيديولوجى للاتجاه الوظيفى. حيث تطورت أزمة الماركسية بصورة مستمرة منذ ذلك الحين، وبصفة خاصة، فقد تضمنت إحساسًا بالتعاظم أو الارتقاء حتى بين الماركسيين، حيث افتقدت الماركسية التى عرفوها طابعها الراديكالى، وإلى حد كبير يعد الرجوع إلى أفكار ماركس "الشاب" عن الاغتراب جهدًا لانقاذ العنصر الراديكالى والحيوى فى الماركسية، إذ يفترض البحث عن ماركس الشاب أن الماركسية، فى بعض تجسداتها التاريخية، لم نعد نشعر بأنها راديكالية، وبذلك لم تعد تختلف بدرجة كافية عن أشكال النزعة المحافظة المعاصرة.

وحينما أقول بأن أيديولوجيا الاتجاه الوظيفى محافظة، فإن ذلك يعنى أنى أفترض أولاً، أن موقفه الأيديولوجى تجاه مجتمعه المحيط يتضمن قبول نظمه الرئيسية، غير أن ذلك لا يتضمن بالضرورة أنه مع الرأسمالية أو مضاد للاشتراكية. وكما هو ملتزم فعلاً

بقيم النظام، فليس أمامه إلا قبول نوع النظام الذى وجد فيه. وهناك جانبان لهذا الالتزام بالنظام، سوف يؤدى تناولهما مع بعضهما إلى توضيح ما أعتقد أنه يشكل محور النزعة المحافظة للاتجاه الوظيفى. فمن ناحية فإننا نجد أن الاتجاه الوظيفى يميل لأن يضع نفسه ومهاراته الفنية فى خدمة الأوضاع الراهنة، بل ويساعد فى الحفاظ على بقائها بكل الأساليب العملية المتيسرة لعلم الاجتماع. إذ يريد هذا الاتجاه أن يفعل ذلك، وهو على استعداد لفعله حتى ولو كان غير قادر عليه. ومن ناحية أخرى، لا يميل الاتجاه الوظيفى إلى التغيير العام للنظم الرئيسية فى المجتمع الأكبر. ولذلك يتم التعبير عن النزعة المحافظة للاتجاه الوظيفى من خلال رفضه للمشاركة فى النقد أو الرفض الاجتماعى. وأيضًا من خلال رغبته فى نفس الوقت فى المساعدة على حل المشكلات الاجتماعية داخل إطار الحالة الراهنة.

ويمثل موقف الاتجاه الوظيفى من النقد الاجتماعى جوهر نزعته المحافظة إلى حد كبير. ومع ذلك، فلا يمكن افتراض أن النزعة المحافظة للاتجاه الوظيفى تعنى أنه خال من أى دافع للنقد؛ حيث نجده لا يشعر دائمًا أن كل شىء فى عالمه صحيح بدرجة أكثر من الشخص المحافظ والذى لا يمتلك كفاءة سوسيولوجية. وفى هذا الإطار فإننا نجد أن لدى الوظيفيين أسبابهم للشعور بالتأرجح نحو مجتمعهم، برغم أنه قد يباح لهم التعبير الصريح عن هذا الجانب النقدى المحدود، والذى يعبر عن هذا الموقف المتأرجح، حيث توجد مصادر عديدة لهذا النقد. إذ تتطلب المصالح المكتسبة للاتجاه الوظيفى، أى مصالحه العملية بصفته اتجاهًا فكريًا أكاديميًا، أن يكون هناك عمل ليؤديه، وذلك حتى يحصل على التفويض والكفالة من بعض قطاعات المجتمع. وذلك بالتأكيد لن يكون وشيك الحدوث إذا استجاب علم الاجتماع للحاجات المجتمعية من خلال التأكيدات الرقيقة على أن الأمور كما هى الآن تتجه إلى الأفضل، كما ينبغى أن يكون الاتجاه الوظيفى قادرًا كذلك على قبول نقد القائمين على إدارة المجتمع والمشاركة فى ذلك، غير أن هناك ما هو أكثر من ذلك بالنسبة له، حيث يوجد مصدر آخر لتأرجح الاتجاه الوظيفى ينتج عن اهتمامه المحورى بمشكلة النظام المجتمعى. فبالنسبة للبشر الذى يحترمون النظام، فإن الحالة الراهنة، وفى الحقيقة أى حالة راهنة، ليست هى بالتأكيد الحالة التى يمكن تخيلها. وفضلاً عن ذلك، فإن تصورهم عن أنفسهم بصفتهم علماء

"متحررين من القيم" - برغم أن ذلك ليس دقيقًا- يعكس بناء كامنًا من العواطف التى تحتوى على قدر من الابتعاد عن إيقاعات المجتمع المعاصر، والإحساس بأنهم يسيرون حسب مقطوعة موسيقية مختلفة إلى حد ما. وبقدر ما، يعبر ذلك عن ابتعاد شائع بين كل الباحثين المنسحبين. بالإضافة إلى ذلك، فإنه ينتج أيضًا من إحساس بعض الوظيفيين بأنهم حراس بعض القيم غير المستقرة (وبصفة خاصة تلك المرتبطة بالنظام) وعليهم واجبًا محددًا نحوها.

وبرغم أن الوظيفيين قد أضافوا مفهوم "المعوق الوظيفى" إلى مستودع مفاهيمهم، فإنه من الصعب أن نتجنب الانطباع بأن ذلك قد تم بغرض الاكتمال الشكلى فقط. حيث يشكل ذلك اللمسة الأخيرة على الجدار أكثر من كونها جزءًا من الجدار ذاته، إذ لا يعد هذا المفهوم باختصار تعبيرًا عن البناء التحتى لعواطف التقوى فى النظرية الوظيفية. ولا أرى أنه من الخطأ أن نلاحظ حقيقة - الحقيقة الاجتماعية تعنى شيئًا ينبغى تفسيره بطريقة ما - أن الوظيفيون قد سموا نظريتهم "بالوظيفية" ولم يسمونها "الوظيفية المعوقة". فهل يمكن افتراض أن ذلك كان موقفًا عقليًا بالصدفة، وأنهم كان من الممكن بنفس السهولة تقريبًا، أن يسمون نظريتهم "بالوظيفية المعوقة"؟.

لقد أكد ماريون ليفى منذ عدة سنوات مضت، على أن العلماء الوظيفيين الأمريكيين قد حددوا خطأ مفهوم "الوظيفة". حيث يقول ليفى، أن ما يطلقون عليه "وظيفة" فى العادة يشير، كما يفعل، إلى التكيف الناجح فقط، والذى ينبغى بصورة ملائمة أن يسمى الوظيفة الميسرة **Eufunction**، الذى يمكن النظر إليها بصفتها مقابلاً منطقيًا لفكرة التكيف غير الناجح، والذى يحدد بمفهوم "الوظيفة المعوقة" **Dysfunction** . ويقول ليفى إن مصطلح "الوظيفية" قد تمت معادلته بصورة خاطئة "بالوظيفة الميسرة". والسؤال هو كيف أمكن لهذا الخطأ أن يحدث، وماذا يعنى؟ وبنفس الطريقة التى يستثنى بها علماء الاجتماع سلوكهم من التحليل الجاد، يقترب ليفى من هذه المسالة بطريقة لم يقترب بها أبدًا من مشكلة مماثلة تتعلق بدراسة السلوك اللغوى للإنسان العادى. فقد تناولها ببساطة بصفتها خطأ منطقيًا. ومع ذلك فإنى أنظر إلى ذلك بصفته إشارة كاشفة للميتافيزيقيا الكامنة، أو للفروض الأساسية للاتجاه الوظيفى، وهى الإشارة التى تعبر بدقة عن الالتزامات المحافظة التى يتضمنها الاتجاه الوظيفى.

الهوامش

(١) يبدو أن بارسونز يفترض أن الخداع، يعبر، بالتحديد عن السعى وراء أهداف "أنانية". ويعد ذلك ممارسة غير ملائمة للرخصة التصورية، التى تضيق نطاق ملاحظة الأساليب الإمبيريقية العديدة التى يمكن بواسطتها أن تتكامل الأنساق الاجتماعية. وفى هذا الإطار يعتبر الكذب النبيل خداعًا بافتراض أنه يعمل لصالح رفاهية الجماعة، ويمكن أن يعتقد فى البراعة أو "اللياقة" بصفتها شكلاً غيريًا على مستوى "الجماعة الصغيرة".

(٢) T. Parsons, Essays in Sociological Theory, Pure and Applied, (Glencoe, ILL: The Free Press, 1949) pp. 166-184.

(٣) Ibid., pp. 166-167.

(٤) Class, Status and Power, R. Bendix and S.M. Lipset eds. (Glencoe, ILL: The Free Press, 1953) pp. 92-122.

(٥) Ibid., p. 93.

(٦) Ibid., p. 95.

(٧) Parsons, Essays in Sociological Theory, Pure and Applied, pp. 178-179.

(٨) Bendix and Lipset, Status and Power, P. 112.

(٩) Ibid.

(١٠) Ibid., p. 113.

(١١) Ibid., p. 114.

(١٢) Ibid., p. 116.

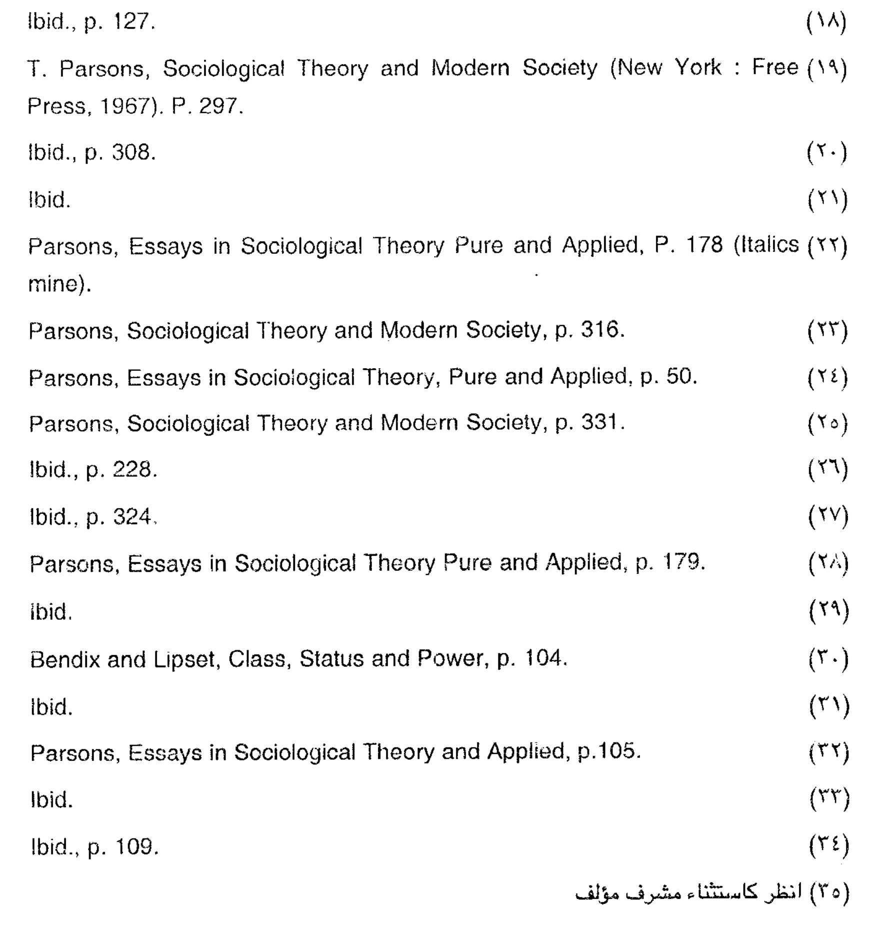
(١٣) Ibid.

(١٤) Ibid., p. 120.

(١٥) Ibid., p. 122.

(١٦) Ibid., p. 125.

(١٧) Ibid., p. 126.



(١٨) Ibid., p. 127.

(١٩) T. Parsons, Sociological Theory and Modern Society (New York : Free Press, 1967). P. 297.

(٢٠) Ibid., p. 308.

(٢١) Ibid.

(٢٢) Parsons, Essays in Sociological Theory Pure and Applied, P. 178 (Italics mine).

(٢٣) Parsons, Sociological Theory and Modern Society, p. 316.

(٢٤) Parsons, Essays in Sociological Theory, Pure and Applied, p. 50.

(٢٥) Parsons, Sociological Theory and Modern Society, p. 331.

(٢٦) Ibid., p. 228.

(٢٧) Ibid., p. 324.

(٢٨) Parsons, Essays in Sociological Theory Pure and Applied, p. 179.

(٢٩) Ibid.

(٣٠) Bendix and Lipset, Class, Status and Power, p. 104.

(٣١) Ibid.

(٣٢) Parsons, Essays in Sociological Theory and Applied, p.105.

(٣٣) Ibid.

(٣٤) Ibid., p. 109.

(٣٥) انظر كاستثناء مشرف مؤلف

Wilbert More, Industrial Relation and the Social Order, Revised Edition (New York: Macmilian, 195a) see especially pp. 51-58, 594-604.

(٣٦) Neil Smelser, The Sociological of Economic Life Englewood Cliffs, N.J(Prentic-Hall, 1963.

(٣٧) Neil Smelser, and Tolcott Parsons, Economoy and Society (Glencoe, ILL: The Free Press, 1967).

(٣٨) Parsons, Sociological Theory and Modern Society, pp. 319-320 (Auther & Italics).

(٣٩) Parsons and Smelser, Economy and Society, p. 123.

(٤٠) Ibid., p. 113.

(٤١) Ibid., p. 113.

(٤٢) T. Parsons, Structure and Process in Modern Societies (Glencoe, ILL, : The Free Press 1960). P. 220

(٤٣) Ibid., p. 211.

(٤٤) Ibid., p. 212.

(٤٥) انظر على سبيل المثال The Business Establishment, E., F. Cheit ed. (New York : Wiley and Sons, 1964); and G.W. Domhoff and H. B. Bollard, C.W. Mills and The Power Elite (Boston: Beacom Press, 1968) especially p. 270.

(٤٦) Parsons, Structure and Process in Modern Society, p. 213-214.

(٤٧) Ibid., p. 214.

(٤٨) Ibid.

(٤٩) Ibid., p. 231.

(٥٠) Ibid., p. 212.

(٥١) Ibid., p. 232.

(٥٢) Ibid., p. 206.

(٥٣) Ibid., p.p. 209, 227.

(٥٤) Ibid., p. 232.

(٥٥) Ibid., p. 234.

(٥٦) Ibid.

(٥٧) Ibid., p. 217.

(٥٨) Ibid., p. 233.

(٥٩) Ibid., p. 241.

(٦٠) Ibid., p. 246.

(٦١) Ibid.

(٦٢) Ibid., pp. 246-247.

(٦٣) انظر R.K. Merton, Social Theory and Social Structure (Glencoe, ILL: The Free Press, 1957), pp. 131-194.

(٦٤) قارن أفكار ولبرت مور Wilbert Moore حول افتقاد التلاؤم القوى بين ما هو "مثالى" وما هو "واقعى" بصفته خاصية عامة فى المجتمعات الإنسانية، والتى طرحها بصفتها مسلمة، إذ تعد مأساة عامة أن "لا يتم بصورة عامة تجسيد القيم المثالية" انظر Wilbert Moore Social Change (Englewwod Cliffs, N.J. Prentice- Hall, 1963), pp. 18-19.

(٦٥) انظر R.K. Merton, Social Theory and Social Structure pp. 37 FF

(٦٦) انظر M.J. Levy, Jr, The Structure of Society (Princeton Princeton University Press, 1932), pp. 67FF.

الجزء الثالث

الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي

الفصل التاسع

الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى

١ - التحول إلى دولة الرفاهية

تعيش النظرية الوظيفية، وعلم الاجتماع الأكاديمى عموماً، الآن فى المراحل الأولى لأزمة مستمرة. وسوف أبذل جهدى فيما بقى من هذا المجلد لتوضيح أعراض هذه الأزمة ومصادرها، ولتوضيح بعض نتائجها المحتملة. وسوف أوكد أيضًا،برغم أنى أستطيع ذلك بصورة سريعة فقط، إنه يبدو أن هذا الوضع فى غالبه وشيك الحدوث بالنسبة للماركسية. حيث تعيش هى الأخرى فى أزمة أو على الأقل تقترب منها. ولما كنت أعدّ علم الاجتماع الأكاديمى والماركسية ، هما الجانبان الأساسيان والمختلفان بنائيًا، لعلم الاجتماع الغربى ككل من حيث كونه يواجه أزمة، فإنى بهذه القضية أصل إلى ذروة اهتماماتى التى ذكرتها فى المجلد الحالى.

وبالطبع، فليس التضمين المحورى للأزمة أن "المريض سوف يموت" وبدلاً من ذلك فإن تضمين الأزمة يعنى أن النسق الذى يواجه أزمة قد يصبح، بصورة سريعة نسبيًا، شيئًا مختلفًا تمامًا عما كان عليه قبل ذلك. فسوف يتغير النسق الذى يجتاز أزمة - بأساليب واضحة - عن حالته الآن. وبرغم أن بعض هذه التغيرات قد تصبح مؤقتة، وأنها قد تعيد النسق سريعًا إلى حالته السابقة، فإن ذلك لا يشكل التضمين الأساسى لنسق فى أزمة. وبدلاً من ذلك تشير الأزمة إلى التغير الذى قد يصبح أكثر دوامًا، والذى قد يؤدى إلى حدوث تغيير أو تحول رئيسى فى الطبيعة الكلية للنسق، إذ إنه من الممكن للنسق الذى يجتاز أزمة، أن لا يصبح نفس النسق السابق؛ فقد يتغير بصورة جذرية، أو حتى قد يفشل - بشكل ما - فى البقاء.

وبطبيعة الحال فإن الأنساق تتغير بصورة دائمة ومستمرة، غير أن ذلك لا يعنى بالضرورة أنها تعانى أزمة. إذ تتضمن الأزمة تلك التغيرات الشاقة أو المرهقة، تلك التى تنتج بمعدلات سريعة نسبياً، وقد تحتوى هذه التغيرات على صراعات حادة، وتوترات هائلة، وتكاليف عالية بالنسبة للنسق الذى يجتاز هذه الأزمة. وهو يتضمن فى النهاية أيضاً إمكانية أن يجد النسق نفسه - بصورة سريعة - فى حالة مختلفة تماماً عن حالته الأخيرة. حيث يشكل ذلك أساس جدلى ومناقشتى فيما يتعلق بالنظرية الوظيفية، وعلم الاجتماع الأكاديمى، وعلم الاجتماع الغربى على مستوى أكثر شمولاً.

دولة الرفاهية والاتجاه الوظيفى

يمكننا أن نبدأ بملاحظة (ناقشناها فى الفصل الأخير) أن بارسونز فى كتاباته الأخيرة قد أصبح صريحاً بصورة متزايدة فى تأييده للتنظيم الحكومى للاقتصاد، وبصورة عامة لأحد أشكال دولة الرفاهية. حيث يعد ذلك تحولاً أساسياً فى وجهة نظره، ومع ذلك فهو لا يعد تحولاً فى وجهة نظر تالكوت بارسونز فقط ولكنه تحول فى التيار النظرى الشامل الذى اشتق منه أفكاره.

ومن خلال نشأة النظرية الوظيفية، ومن تراثها فى المذهب الوضعى، وكذلك نشأتها عن الأنثروبولوجيا الإنجليزية، وصياغتها على يد إميل دوركيم خلال المرحلة الكلاسيكية، فإننا نجدها قد اهتمت كثيراً، كما حدث فى بعض الأحيان، بالدولة، حيث منحتها أهمية ضئيلة نسبياً، أو لمبادئها ومسئوليتها عن إدارة التكامل مع المشكلات الاجتماعية التى نتجت عن اقتصاد السوق. وقد كان تركيز علم الاجتماع الوضعى فى مرحلته المبكرة، إلى حد كبير، على الترتيبات الاجتماعية التلقائية التى تنمو بصورة طبيعية. وهو بذلك يطرح مثل هذه الأنماط التلقائية كمقابل مختلف عن تلك الأنماط المخططة والتى تأسست بصورة عمدية، كالدافع لصياغة دستور البرجوازية الأوربية الكلاسيكية على سبيل المثال. ومن ثم فلم تشغل الوضعية نفسها بالإسهام الذى يمكن أن تؤديه السياسة أو الدولة لتحقيق الاستقرار الاجتماعى. فهى تنظر إلى الاستقرار بصفته ينتج إلى حد كبير عن التكنولوجيا الجديدة أو العلم، أو تقسيم العمل، أو نشأة

أخلاق جديدة ، تتلاءم مع المجتمع الصناعى الذى تحقق. بإيجاز، مال الوضعيون إلى التقليل من شأن دور الدولة وعدم تقديره، حتى حينما أكدوا (كما فعل سان سيمون) على أهمية علاج ظروف الطبقة العاملة التى نشأت حديثًا.

ومن جانبهم، وجد الأنثروبولوجيون الوظيفيون أنفسهم يدرسون المجتمعات البدائية التى تسيطر عليها الدول الأجنبية، وقد كان من الضرورى أن يعنى إهمالهم المعتاد للعلاقة الاستعمارية المحددة بين المجتمع البدائى والقوى الاستعمارية إهمال جهاز الدولة الذى كان له السيطرة الفعالة على المجتمعات البدائية. وفضلاً عن ذلك، فلم يكن لدى تلك المجتمعات بصورة عامة جهاز دولة وطنى أو حتى سياسة وطنية تشبه بأى صورة تلك التى كانت لدى المجتمعات الأوربية. وفوق ذلك، فقد نظر دوركيم، فى عصره، إلى المجتمعات الصناعية الحديثة بصفتها لا تحتاج إلى جهاز دولة قوى، بل تحتاج إلى بناء اجتماعى جديد يتوسط المسافة بين الفرد والدولة. وليس هناك شك فى أن دوركيم قد اعتقد أن الدولة ليست مؤهلة للسيطرة على ما نظر إليه دوركيم بصفته المشكلة المصيرية فى أوربا الحديثة، أعنى "فقر الأخلاق" أو حالة الأنومى التى تسودها، فقد كانت "المؤسسات" ذات الطبيعة النقابية، التى افترض دوركيم أنها قادرة على بعث الحيوية فى الأخلاق، تلك التى كان حريصًا للحفاظ على استقلالها عن الدولة. ولقد نظر إليها كذلك بصفتها الأساس الجديد للتنظيم السياسى، وأيضًا بصفتها تشكل الكيان السياسى، وهو بذلك يقلل من أهمية الأساس الإقليمى للتنظيم الاجتماعى، ومن ثم الدولة[١]. وبنفس الطريقة حذرت النظرية البارسونزية فى مرحلتها الأولى، من جوانب عدم التنبؤ بنتائج "الفعل الاجتماعى الهادف" وعبرت عن شكها فى دولة الرفاهية التى تبلورت حينئذ من خلال إصلاحات البرنامج الجديد.(*) ومن ثم فقد أولى الاتجاه الوظيفى فى مراحله الأولى وكذلك التراث الفكرى الذى تطور عنه الاتجاه الوظيفى،

(*) يعد البرنامج الجديد New Deal برنامج تشريعى وإدارى، وضعه الرئيس الأمريكى فرانكلين روزفلت بهدف إحداث الانتعاش الاقتصادى والإصلاح الاجتماعى خلال العقد الرابع من القرن العشرين، وذلك لعلاج آثار أزمة الكساد العظيم التى حدثت فى نهاية الثلاثينيات من هذا القرن، ويستشهد بهذا البرنامج عادة للإشارة إلى فاعلية تدخل الدولة فى إصلاح الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، بعد أن كانت هذه الأوضاع تترك لتلقائية آليات السوق. "المترجم"

اهتماماً محدوداً لدور الدولة؛ ومن ثم فقد كان تكيف البارسونزية مع دولة الرفاهية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، تحولاً هاماً فى الحقيقة.

ويتلاءم علم الاجتماع الوظيفى مع وجهة النظر الخاصة بالمجتمع، أو وجهة نظر الجماعات التى تقع فى إطاره، تلك التى تدرك المشكلات الاجتماعية من حيث كونها لها جذورها فى النظم الأساسية للثروة، وهى وجهة النظر التى تفترض أهمية تنظيم التأثير المدمر لنظم السوق، وتنظيم الترتيبات المتعلقة بالتوزيع، خوفًا من أن تؤدى هذه الجوانب إلى تهديد نظم الثروة ذاتها. وبقدر ما يدرك علم الاجتماع الوظيفى ذاته بصفته العلم الذى يدرس العلاقات الاجتماعية الخالصة، والذى يفترض أنه يمكن الحفاظ على النظام الاجتماعى بغض النظر عن مستوى وتوزيع الاشباعات الاقتصادية، ومن ثم فهو يتناول الترتيبات الاقتصادية بصفتها "مسلمات" فهى تعد شيئًا بعيداً عن استراتيجيات دولة الرفاهية لتوزيع الدخل. وعلاوة على ذلك، فإن نزعة النفعية الاجتماعية للاتجاه الوظيفى قد تدفعه إلى الموافقة على أنواع عديدة من الترتيبات الاجتماعية بما فيها دولة الرفاهية، التى تعد بالسيطرة على التأثير المدمر اجتماعيًا للمنافسة الفردية فى السوق وتعمل على علاجها.

وفى الغالب يقود التأكيد السوسيولوجى للاتجاه الوظيفى على دور القيم الأخلاقية، وعلى أهمية الأخلاق بصفة عامة، إلى النظر إلى المشكلات الاجتماعية المعاصرة الناتجة عن انهيار النسق الأخلاقى على سبيل المثال، بصفتها تنتمى إلى عيوب فى أنساق التنشئة الاجتماعية، أو أنها ترجع إلى فشل هذه الأنساق فى تدريب البشر ليتصرفوا وفقًا للمعايير الأخلاقية، وحتى هذا المدى يصبح تكيف الاتجاه الوظيفى مع التأكيدات الأيديولوجية والأدائية لدولة الرفاهية موترًا كذلك، بل ويتطلب قدراً واضحًا من إعادة التكييف الداخلى لتأكيداته النظرية التقليدية. ومن ثم فقد تؤدى التصورات الأخلاقية للمشكلات الاجتماعية إلى تأسيس برامج جديدة للتعليم والتدريب، أو إلى التأكيد على أهمية نظام الشرطة والعقاب الأكثر فعالية. غير أن هذه الرؤية الأخلاقية للمشكلات الاجتماعية، ليست على استعداد برغم ذلك، لأن تتلاءم مع السيطرة الأدائية للسكان البالغين فى المجتمعات الصناعية، وبدلاً من ذلك، فإن التصورات التكنولوجية للمشكلات الاجتماعية والحلول المقدمة لها هى التى تميل إلى

التكاثر مع تطور دولة الرفاهية إلى جانب أنها مطلوبة لها. ومن ثم فقد أصبحت دولة الرفاهية متخمة بالمداخل التكنولوجية للمشكلات الاجتماعية. وأصبح التكنولوجيون الليبراليون يشكلون أعضاءها بصورة متزايدة. لقد أصبحت الهيئة المركزية المخططة، وكذلك الهيئة الممولة لعديد من الحلول التكنولوجية المتعلقة بالمشكلات الاجتماعية الحديثة، تلك التى تتلاءم مع الافتراضات الفعالة للصفوات البيروقراطية، والبناء الفنى للقطاع الخاص بالمثل. وبذلك يستطيع الاتجاه الوظيفى - استناداً إلى أحد جوانبه، بصفته نظرية اجتماعية ذات طبيعة ضمنية تنتمى إلى النفعية الاجتماعية - أن يكون على استعداد للتكيف مع دولة الرفاهية، ومع ذلك، فاستناداً إلى جانب آخر له، بصفته نظرية تؤكد على الأخلاق، فإنه من المتوقع أن يواجه صعوبة فى التكيف مع التأكيد التكنولوجى والأدائى لدولة الرفاهية.

ضغوط دولة الرفاهية

فى أعقاب الحرب العالمية الثانية فقط، بدأ الاتجاه الوظيفى فى الولايات المتحدة أساساً فى التحول نحو الدعم الصريح لدولة الرفاهية كطريق لإشباع الحاجة إلى الفعل لتنظيم الاقتصاد ولحماية المجتمع ضد "التهديد الشيوعى العالمى". وقد تضمن ذلك تغيراً أساسياً فى التصور الوظيفى للحكومة والدولة. وقد أصبح هذا التغير الهائل ممكناً بواسطة عنصر آخر، ظل متضمناً لوقت طويل فى الاتجاه الوظيفى. إذ نجد أن الاتجاه الوظيفى، مثل الوضعية، لديه استعداد دائم ذو طبيعة محافظة - كامن فى المستوى العميق للبناء التحتى - لاحترام "السلطة أياً كانت هى"، والتكيف معها، ومن ثم التكيف مع سلطة الدولة، أياً كانت طبيعتها الأيديولوجية والاجتماعية.

وبذلك أصبح نمو دولة الرفاهية يعنى ظهور سلطة جديدة فى المجتمع لها أعدادها المتزايدون من البشر، (الموظفين) ولها وظائفها الاجتماعية المتزايدة التنوع. ويتمثل الشىء الذى يربط بصورة مباشرة وقوية جهاز الدولة الجديد بالمؤسسة السوسيولوجية - ومن ثم يدمج علماء الاجتماع بروابط قوية بهذه الدولة - فى مستوى التمويل المتزايد، والذى أصبح القدر الكبير ميسراً للعلوم الاجتماعية، ومن ثم أصبح يوفر الموارد التى

تدعم الوظائف الجديدة بصورة مباشرة. ولذلك نجد أن موافقة الاتجاه الوظيفى على دولة الرفاهية لم تنتج فقط عن هذه الحقيقة العامة، ولكنها نتجت أيضًا عن السلطة المباشرة لدولة الرفاهية ذاتها، وبصفة خاصة، دعمها الحقيقى والمدروس لعلم الاجتماع والعلوم الاجتماعية. وبذلك أصبحت العلوم الاجتماعية بصورة متزايدة أساسًا تكنولوجيًا ذا تمويل ملائم لدعم جهود دولة الرفاهية لحل مشكلات مجتمعها الصناعى.

فقد أصبح الإنسان يدرك بوضوح النمو الهائل فى الطلب على العلم الاجتماعى التطبيقى: والاستخدام الموجه سياسيًا للعلم الاجتماعى بواسطة الحكومة، لكلاً من أغراض الرفاهية والحرب، كما يستخدم أيضًا بواسطة الصناعة – وإن كان ذلك على نطاق محدود – لأغراض الإدارة الصناعية. ونتيجة لذلك اقتربت معدلات النمو المؤسسى للعلوم الاجتماعية فى العقد الماضى من معدلات طفرية. وقد اعتمد هذا التطور على مستوى تزايد الاستثمار الحكومى فى مجال العلوم الاجتماعية؛ حيث تستحق زيادة حجم هذه الاستثمارات إلى التوثيق.

وعلى سبيل المثال، فقد أنفقت الحكومة الفيدرالية للولايات المتحدة فى ١٩٦٢ نحو ١١٨ مليون دولار أمريكى فى دعم البحث فى العلوم الاجتماعية. وفى عام ١٩٦٣ أنفقت ١٣٩ مليون دولار، وفى عام ١٩٦٤ أنفقت ٢٠٠ مليون دولار. ذلك يعنى أنه على مدى ثلاث سنوات ازدادت النفقات الفيدرالية على البحث فى العلوم الاجتماعية إلى حوالى ٧٠٪، مع ملاحظة أنه قد بدا من مستوى مطلق مرتفع نسبيًا. ومع ذلك، فنحن لا نرى هذا التغير فى المجتمعات الكبيرة فقط كالولايات المتحدة، ولكنه موجود كذلك حتى فى المجتمعات الصغيرة مثل السويد وبلجيكا، حيث زادت النفقات الحكومية على العلوم الاجتماعية زيادة كبيرة؛ وعلى سبيل المثال، زادت فى بلجيكا من ٢,٩ مليون دولار فى ١٩٦١ إلى ٤,٨ مليون دولار فى ١٩٦٤[٢]. وبالنسبة لأهدافنا هنا، يكفى أن نؤكد على الملامح البارزة للموقف، أعنى، أنه قد حدث نمو شامل وغير مسبوق فى تمويل العلوم الاجتماعية، اعتمد إلى حد كبير على موارد هائلة جديدة قدمتها الحكومة.

ولقد كان لهذا النمو دلالة بالنسبة للنظرية السوسيولوجية عمومًا، وبالنسبة النظرية الوظيفية بصفة خاصة، وذلك لأن الحكومات توقعت أن تساعد العلوم الاجتماعية

فى حل المشكلات الواقعية المتشعبة. وقد كان من المتوقع أن تساعد العلوم الاجتماعية بصفة خاصة رجال الإدارة فى تحديد وتجسيد السياسات القومية، وطبيعة جهاز دولة الرفاهية، ومناطق الاستقرار الحضرى، وحتى المؤسسات الصناعية.

وفى هذه الظروف الجديدة خضعت النظرية الوظيفية لضغط هائل من أجل التغير الراديكالى والسريع. ولم تكن النظرية الاجتماعية التطبيقية التى يتم البحث عنها لمساعدة صانعى السياسات ورجال الإدارة، هى تلك النظرية التى توضح فقط مدى كون الترتيبات الاجتماعية القائمة فعلاً - بصورة واضحة أو كافية - هى أفضل ما هو ممكن أم لا. حيث يحتاج جهاز الدولة الآن إلى نظرية اجتماعية تهتم بصورة جوهرية، وليست ثانوية، بكيف يمكن تحسين الظروف، وكيف يمكن التقليل من المشكلات الداخلية، وكيف يمكن حماية القوة الأمريكية فى الخارج أو توسيعها. ولقد أدى ذلك إلى إثارة المشكلات بالنسبة للاتجاه الوظيفى، ليس لأنه غير راغب فى القيام بذلك، ولكن لأن بعضًا من افتراضاته المحورية والتزاماته التقليدية تعوق تطبيقه بالنسبة لهذه الأغراض العملية.

فى البداية استجاب الاتجاه الوظيفى جزئيًا لهذا الضغط، من خلال إعادة التأكيد على مفهوم الوظائف المعوقة، حيث كان رادكليف براون قد صاغ المفهوم منذ وقت طويل، غير أنه من الملاحظ أن هذا المفهوم منح الحياة فى علم الاجتماع الأمريكى خلال الحرب العالمية الثانية فقط، فى سياق جهد قومى موحد لتعبئة كثير من علماء الاجتماع الأمريكيين للمساعدة فى حل مشكلات النظم الإدارية القومية، حيث تطلب هذا الموقف أن تكون النظرية قادرة بصورة منظمة على المساعدة فى تجاوز التوترات والصراعات والمشكلات الاجتماعية. ومع ذلك فقد ثبت أن هذا التحول التصورى نحو الاهتمام بالوظائف المعوقة لم يكن كافيًا.

وفى هذا الإطار ولدت المطالب من العلم الاجتماعى، للمساعدة فى حل المشكلات الواقعية، ضغوطًا معادية، على الافتراض الأساسى بالنسبة للاتجاه الوظيفى، وهو الافتراض الذى يتعلق بمدى براعة المجتمع، إذ يميل العلماء الوظيفيون من كل الاتجاهات إلى الاشتراك فى افتراض أساسى يذهب إلى أنه حينما تظهر المشكلات

داخـل أى جماعـة، فإنه تظهـر فى نفس الوقت بصـورة تلقائيـة ميكانيزمات التكيف أو الدفاع الطبيـعى التى تلعب دورها فى استـعادة التوازن والنظام. وفى إطار تراث أوجست كونت، الذى شجب التدخل الإدارى فى الأنساق الاجتماعية، يتوقع العلماء الوظيفيون عادة احتمالية أن تعمل ميكانيزمات الحفاظ على بقاء النظام بصورة أفضل حينما تعمل "تلقائيًا" – وهو أحد الأبعاد المفضلة التى يمتدحها كونت – أعنى بدون التخطيط الرشيد وبدون التدخل العمدى. ومن خلال هذه الروح حذر العلماء الوظيفيون من النتائج غير المتوقعة للفعل الاجتماعى الهادف الذى اتبع فى مواجهة أزمة الكساد العظيم. غير أنه كان من الصعب، فى هذا الوقت، تعبئة علم الاجتماع لأغراض قومية. أما اليوم، فإنه يتلقى دعمًا كبيرًا، ليس لكى يوضح كيف تسير الأمور تلقائيًا وبصورة طبيـعيـة، ولكنه يتلقى الدعم لكى يوضح كـيف يمكن لإدارة التنظيم أن تجـعل الآداء أفضل، من خلال التخطيط العمدى والتدخل الحكومى. وكما لاحظ هيرمان كان Herman Kahn الذى من المفترض أن يعرف الكثير عن هذه الأمور، إذ قال: "لا يساوى مبلغ ١٥٠ ألف دولار من ثروة أى شخص أن نكتشف ببساطة أن كل شىء يتم بصورة صحيحة"[٣]. واستجابة لهذه الضغوط الجديدة من أجل صياغة السياسات الرشيدة والمقصودة، واجهت النظرية الوظيفية صعوبة فيما يتعلق بذلك، حيث يوجد الآن نمو سريع لنظريات جديدة تسعى إلى إنجاز ذلك بالتحديد، منها نظرية صنع القرار، والسبرانية Cybernetics، وبحوث العمليات.

ومع نمو الطلب المتزايد على النظريات التى يمكن أن توجه العلم الاجتماعى التطبيقى وتيسر اتخاذ القرار تعرضت بعض الافتراضات الأساسية للاتجاه الوظيفى للضغوط. وعلى سبيل المثال يعد القول بعدم وجود أسباب أحد المبادئ المنهجية الأساسية للاتجاه الوظيفى. حيث يفكر الاتجاه الوظيفى فى الأنساق من حيث كونها تتكون من متغيرات تتبادل التفاعل وليس بالنظر إلى كونها تتكون من الأسباب والنتائج. حيث يمكن تقريب الافتراض الأساسى والمحورى للاتجاه الوظيفى لكى يعنى عادة : أن كل شىء يؤثر فى كل شىء آخر. غير أنه ليست لدى الاتجاه الوظيفى أى نظرية عن الوزن الذى يمكن أن يتعين للمتغيرات المختلفة فى النسق. وليست لديه أيضًا نظرية تتعلق بالمتغيرات الأكثر أو الأقل أهمية فى تحديد حالة النسق ككل.

لقد كان رجال الإدارة بحاجة إلى أن يكونوا قادرين على تقدير التكاليف المختلفة والآثار الناتجة عن أساليب التدخل المتباينة، فى مواضع مختلفة، وبأنواع مختلفة من الفعالية. لقد كانوا فى حاجة حينئذ لأن يعرفوا المتغيرات الأكثر قوة. وذلك هو أحد أسباب وجود اهتمام متزايد اليوم بعلماء الإحصاء السوسيولوجى الأمريكيين مثل هربرت بلالوك **Herbert Blalock**، الذين رجعوا ثانية إلى مسألة الوصول إلى استنتاجات سببية. إذ لا يمكن لرجال الإدارة أن يسعدوا بنظرية كالاتجاه الوظيفى، الذى يؤكد لهم دائمًا وبرباطة جأش أن "كل شىء يؤثر فى كل شىء آخر" وقد كان ذلك يعنى القول أن أحد الافتراضات الأساسية للاتجاه الوظيفى - مفهوم التساند الوظيفى - لا يكفى للأغراض التطبيقية أو العملية. ونتيجة لذلك، فإن من المحتمل أن يتم تجاهل هذا الافتراض الأساسى للنظرية الوظيفية. ومن ثم يبدأ الإنسان فى اكتشاف رائحة عفن وقدم صادرة عن النظرية الوظيفية.

ويميل الاتجاه الوظيفى منذ وقت طويل لمعارضة أى نموذج نظرى يؤكد على الأهمية الرئيسية لأى من القوى أو العوامل العديدة فى إحداث التغير الاجتماعى. ومع ذلك يتضمن تطور دولة الرفاهية أن هناك استعدادًا متناميًا للتغلب على المشكلات الاجتماعية بتعيين أهمية خاصة لأحد العوامل، وهو الدور الحكومى، أو دور الدولة. ومن ثم فمن الملاحظ بصفة خاصة، أنه حينما حاول نيل سملسر، وهو أحد تلاميذ بارسونز ومعاونيه السابقين البحث عن صياغة "نظرية عامة جديدة عن التغير الاجتماعى" نجده قد عين أهمية خاصة وجديدة للحكومة:

"إذا قمنا بتحديد أى متغير على أنه الذى يحدد اتجاه التغير على المدى البعيد (أعنى، طبيعة النتائج)، فإن هذا العامل ينبغى أن يتحدد بمكانة جهاز الضبط أو الحكومة فى النسق الاجتماعى. وكما اتضح لنا، فإنه يشكل القوة الأساسية الدافعة التى تعرض النسق الاجتماعى لنوع من التغير، غير أن هذا الاستعداد ليس حتميًا. إذ يعتمد اتجاه التغير فى كل مرحلة، إلى حد كبير، على جهود الحكومة وجهاز الضبط والتخطيط، وعلى قدرته على تعبئة البشر والموارد فى فترات التوتر، وعلى قدرته على قيادة التجديدات المؤسسية وضبطها"(٤).

وبذلك تشير صياغة سملسر إلى أن الاتجاه الوظيفي يخضع ويستجيب لضغط أن يحول ذاته إلى صورة سوسيولوجية للمذهب الكينزى keynesianism .

ومع ذلك يعد هذا الضغط الجديد مصدراً للضغط على النموذج النظرى الذى طوره بارسونز والوظيفيون الآخرون قبل ذلك. وهو بصفة خاصة ضغط على التزام بارسونز السابق "بالإطار الإرادى" الذى يؤكد على القيم الأخلاقية المستوعبة فى بناء شخصيات الأفراد بصفتها المصدر الرئيسى لمدخلات الطاقة فى العملية الاجتماعية، والتى "حولها" أخيراً إلى "الأنساق الاجتماعية" المحافظة على بقائها. وعلى نقيض ذلك، فإن الموافقة على دولة الرفاهية تعنى النظر إلى الدولة أو الحكومة بصفتها المصدر الرئيسى للقوة والمبادأة فى المجتمع، وأيضاً بصفتها العامل المجتمعى الرئيسى المؤسس للاستقرار الاجتماعى. إذ يفترض الاهتمام بدولة الرفاهية الاقتناع بوجود "اهتزازات كامنة فى التوازن" الاجتماعى، من النوع الذى يحتاج إلى التصميم والتغيير بدلاً من افتراض، وجود نسق اجتماعى محافظ على بقائه أساساً، كما يفترض بارسونز فى تصوره الأساسى عن "النسق الاجتماعى".

ولهذه الأسباب، إضافة إلى أسباب أخرى يوجد توتر له تأثيره بين التركيز الأول لنسق بارسونز، وبين التزاماته الأخيرة بدولة الرفاهية. وكما أشرنا فى الفصل الأخير، وحسبما كررنا ذلك بالإشارة إلى اقتباس سماسر، نجد أن بارسونز والوظيفيين الآخرين يميلون إلى التخلى عن الافتراضات القديمة للنسق، لينظروا، بدلاً من ذلك إلى المجتمع بوصفه يتطلب نوعاً من الإدارة المركزية التى تصدر عن الدولة والحكومة. لقد كانت الآراء النظرية السابقة لبارسونز لها أساسها فى الواقع الشخصى، والافتراضات الأساسية، وبناء العواطف الناتج عن الخبرة والتنشئة فى دولة ناجحة سالفة لدولة الرفاهية. حيث نجد الإطار الإرادى الذى يمجد الكفاح الفردى، ونموذج النسق الاجتماعى الذى يمجد الأنماط المنظمة تلقائياً. وحيث نجد أن كليهما يعد متطلبات مثالية "لنسق المشروع الحر" بإجاز يعد كليهما تعميمات متضمنة فى صورة الاقتصاد الحر أو اقتصاد السوق، تلك الصورة التى أضفاها بارسونز على المجتمع بكامله. ومن ثم توجد فى الحقيقة دفاعات أيديولوجية متضمنة فى نظرية بارسونز الأولى - بافتراض ضمنى يؤكد أنه إذا كان من الممكن أن تعمل كل الأنساق

الاجتماعية بصفتها مشروعات ذات تنظيم ذاتى فى اقتصاد السوق، فإنها سوف تعمل بصورة أفضل - التى تتناقض مع الموافقة على دولة الرفاهية.

وبرغم إشارة بارسونز إلى أهمية الإشباعات المتبادلة، وحتى برغم حديثه الأخير عن "الإنتاجية" فإن اهتمامه الأساسى ظل حتى الآن يركز على أخلاق ومسئولية القائمين على إدارة النسق ومشروعيتهم، وليس على الكفاءة الفنية للنسق أو على نجاحه فى إنتاج السلع أو الخدمات أو توزيعها. وبقدر ما يهتم بارسونز بكفاءة النسق، فإنه ينظر إلى ذلك بصفته يتحقق إلى حد كبير نتيجة لعاملين: الأول، الالتزامات والقيود الأخلاقية للفاعلين المشاركين، والثانى، الطبيعة التلقائية والتنظيم الذاتى لعلاقاتهم المتبادلة، ومع ذلك، يظل هذا التركيز بعيداً بصورة واضحة عن الإستراتيجيات الأدائية لدولة الرفاهية، تلك التى فرضت تأكيدها الكبير على تحقيق الأهداف من خلال الإدارة المالية والنقدية وإعادة توزيع الدخول من خلال فحص الضرائب.

ولذلك يمارس نمو دولة الرفاهية ودعمها المتزايد للعلوم الاجتماعية ضغطاً جاداً على العلوم الاجتماعية بأساليب عديدة، حيث ينتج هذا الدعم إلى حد كبير من الالتزام الحكومى المتزايد بالتدخل عن عمد فى المجتمع، سواء كان مجتمعنا أو مجتمع الآخرين، وسواء كان ذلك بصورة مباشرة من خلال جهود الحكومة القومية، أو بصورة غير مباشرة من خلال مؤسسات مثل منظمة التربية والعلوم والثقافة التابعة للأمم المتحدة (اليونسكو) UNESCO أو OECO .

ويتزامن الالتزام الحكومى للتدخل العمدى على المستوى العالمى مع انهيار الأشكال القديمة لاستعمار البلاد الأخرى Colonialism، أو الإمبريالية Imperialism، ومع التنافس بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى فى تحديد نمط التصنيع الذى سوف يتأسس فى العالم الثالث، وبالمثل مع القوة التساومية الناتجة عن ذلك والتى أصبحت تمتلكها بعض المجتمعات النامية، لإجبار القوى العظمى للمساعدة فى تصنيعها.

وتسعى الحكومات أيضاً للتدخل المقصود فى مجتمعاتها كنتيجة: للضغوط التى تمارسها الأقاليم أو الشرائح الاجتماعية المحرومة نسبياً. أو التى تمارسها

الطبقة الدنيا، سواء تشكلت من السود، أو الطبقة العاملة أو العاطلين، وهو التدخل الذى يهتم بموازنة تأرجحات أو عدم ثبات الاقتصاد، وللحفاظ على استمرار النمو الاقتصادى، وأخيراً لنشر تصورات عن العدالة والمساواة. واستجابة لهذه التغيرات الهائلة على المستوى العالمى، يوجد مستوى متزايد من قبل الإدارة الحكومية للمجتمع، بدرجة كبيرة، لتوجيه التمويل الجديد من خلال القنوات المختلفة للعلوم الاجتماعية، ولقد أدى ذلك إلى إحداث تغيرات هامة فى المؤسسات المحلية والقومية لهذه العلوم، التى تحاول تعديل -- بنقل أو تحديد وفى بعض الأحيان تعظيم – ضغوط وفرص الحكومة الجديدة. وعلى هذا النحو تنمو ضغوط متعاظمة بصورة مباشرة أو غير مباشرة، نتيجة لمؤشرات خارجية أو محلية لتغيير النظريات والأساليب التى يعمل بها علم الاجتماع اليوم.

وبالإضافة إلى ما ذكرناه فعلاً، فإن هذه الضغوط لها بعض الميول المشتركة. فمن ناحية، نجدها تستهدف الحصول على موارد تكنولوجية لتسهيل التغير المخطط والعمدى فى بعض الظروف الاجتماعية، بإيجاز نجدها تؤكد على الالتزام الحكومى ببعض الإصلاحات الاجتماعية. والثانى، يتعلق بضرورة تبرير هذا الالتزام ذاته. وفى هذا الإطار يستمر وجود جيوب لمقاومة التدخل الحكومى من ناحية كنتيجة لفرض مستويات عالية من الضرائب لتمويل هذا التدخل، ومن ناحية أخرى لأن بعض المصالح المكتسبة تعارض بعض التغيرات المستهدفة. ومن ثم نجد أن الدولة لا تحتاج فقط إلى العلم الاجتماعى الذى يساعد على تسهيل التدخل المخطط لحل بعض المشكلات الاجتماعية، ولكنها تحتاج أيضاً إلى العلم الاجتماعى الذى يستطيع أن يساعد – بصفته لغة مقنعة – على إقناع الشرائح المقاومة أو المترددة فى المجتمع بأن هذه المشاكل موجودة فى الواقع وأنها تمثل درجات من الخطورة. وبمجرد التزام الدولة بهذا التدخل، فإنها تحاول تحقيق مصالح مكتسبة خاصة بها من خلال "الإعلان" عن المشكلات الاجتماعية التى تواجهها الدولة فعلاً.

ويسبق افتراض زيادة سيطرة الدولة على هذه المشكلات، قيام الجماعات أو المؤسسات الأخرى فى المجتمع بتناول هذه المشكلات العديدة. على أساس محلى أو إقليمى أو على مستوى أى من البلديات. ومن ثم، فإنه حينما تصبح الحكومة المركزية

على المستوى القومى مهتمة بنفس هذه المشكلات، وتسعى للحصول على تفويض بالتعامل معها، فإنها من المحتم أن تدخل فى منافسة مع الجماعات التى كانت مسئولة بصورة تقليدية عن التعامل مع هذه المشكلات، ومن ثم ينتج عن ذلك منافسة بين الأشكال القديمة والجديدة، وبين المستويات الأعلى والأدنى للتعامل مع المشكلات.

وذلك من شأنه أن يخلق موقفاً يكون فيه للمستويات الجديدة مصلحة ليس فى الكشف فقط عن وجود المشكلات الاجتماعية، ولكن فى الكشف أيضاً عن عدم كفاءة الترتيبات القديمة للتعامل مع هذه المشكلات، وفى إضعاف الصفوات المحلية المسئولة رسمياً عن هذه الترتيبات، وهى الصفوات التى تحاول المستويات العليا الآن استبدالها أو فرض سيطرتها عليها. وكنتيجة لذلك، يوجد ميل لدى المستويات الحكومية الأعلى والجديدة لتشجيع ما أصبح يعرف ببحوث "التقويم"، وهى البحوث التى تتضمن الدراسات التى تحلل الفاعلية، وبصفة خاصة تلك التى تكشف عن عدم فاعلية الصفوات والإجراءات التقليدية التى اتخذتها على المستويات المحلية والدنيا. ومن ثم يحتاج الجهاز الأعلى لدولة الرفاهية إلى البحث الاجتماعى الذى سوف يكشف منافسيه، وهو يحتاج بذلك إلى نوع من البحث "النقدى" المحدود(٥).

ومع ذلك، تختلف الحاجات المتشابكة لدولة الرفاهية بعمق مع بعض الالتزامات الفنية للنظرية الوظيفية، كما تختلف بالمثل مع بعض جوانب بناء عواطفها. وعلى سبيل المثال فإن الدولة تحتاج الآن إلى تكنيكات يمكن السيطرة عليها أدائياً لحل المشكلات، غير أن الاتجاه الوظيفى يركز تقليدياً على أهمية العناصر الأخلاقية التى لا يمكن السيطرة عليها أدائياً، وهى تعد نوعاً من الرقابة الشمولية الموجزة. وفضلاً عن ذلك، يمتلك الاتجاه الوظيفى، كما رأينا نظرة دائمة التفاؤل للمجتمع المعاصر، حيث ينظر إليه فى الغالب، بصفته أفضل العوالم إمكاناً، ومن ثم يميل إلى عدم التأكيد على مشكلات وأمراض المجتمع الحديث، غير أن دولة الرفاهية تحتاج إلى إلقاء الضوء على بعض من هذه الأمراض والمشكلات لمجرد تعبئة الدعم والتأييد لبرامجها. ويميل الاتجاه الوظيفى إلى أن يكون له منظوره "الإيجابى" التقديرى، غير أن دولة الرفاهية، تحتاج

على الأقل، نوع محدود من علم الاجتماع النقدى. تلك هى حيئنذ بعض الأبعاد الهامة التى دخلت من خلالها النظرية الاجتماعية الوظيفية فى صراع مع متطلبات دولة الرفاهية ، والتى أسهمت من خلالها دولة الرفاهية فى تخلق الأزمة التى ما زالت تكبر بالنسبة لهذا الاتجاه. حيث تتعمق هذه الأزمة بنفس الدرجة التى تقدم فيها دولة الرفاهية لعلم الاجتماع دعماً متزايداً.

وهناك جانب يمكن تقديره، إذ إنه نتيجة لهذا الدعم حدث تعميق منذ منتصف خمسينيات القرن العشرين للعمل الذى اتخذ نقطة بداية له من تحليل "المشكلات الاجتماعية" وهو الجهد الذى لا يدرك هذه المشكلات بصفتها انحرافات ثانوية، ولكن بتعيين واقعية واضحة لها. وبدلاً من النظر إلى هذه المشكلات ببساطة بصفتها تمزيقاً للنظام والاستقرار، فإن معظم البحوث التى تناولت التمييز العنصرى على سبيل المثال، نظرت إليه داخل إطار يهتم بالكبت أو الانتهاك العام للحرية والمساواة، ومن الطبيعى أن يشير ذلك صراحة أو ضمناً إلى نوع من التناقض. ومع ذلك فإن دعم الدراسات الموجهة نحو تناول المشكلات الاجتماعية لا ينتج فقط من نضالات حقوق الإنسان أو حركة "الحرب على الفقر" المرتبطة بها بشدة والتى انتشرت فى الستينيات من القرن العشرين. حيث نجد أنه فى أقل من عقد واحد فى الحقيقة استطاع تخصص متميز "علم اجتماع الفقر" أن يبدأ حياة جديدة. حيث جذب لمجاله مجموعة من الباحثين الجدد الذين تمثل اهتمامهم الرئيسى فى تناول هذه المشكلة وتغيير المجتمع. وبرغم محدودية دوافع التغير هذه، فإنها بلاشك، تختلف بصورة محددة من حيث موضع التأكيد عن الافتراضات الموجهة للتأكيد على النظام والمرتبطة بالاتجاه الوظيفى. ومن جانب آخر فقد بدأت تقوية الارتباطات الضعيفة بين علم الاجتماع وعلم الاقتصاد فيما يتعلق بهذا الموضوع الأساسى، حيث بدأ علماء الاجتماع يقرأون فى علم الاقتصاد أكثر من ذى قبل. وفى حين نجد أن معظم هذه الدراسات الاجتماعية للمشكلات تعبر أساساً عن نزعة كنزية سوسيولوجية، وأنها تعمل داخل حدود دولة الرفاهية، وفى حين أنه ليست روح س.رايت ميلز هى التى تنتشر فيها، فإنه من الواضح تماماً أنه لا روح الاتجاه الوظيفى ولا روح تالكوت بارسونز هى التى تتجلى هنا.

نظرية التغير

يحتوى نمو دولة الرفاهية، قبل كل شىء، على التزام بإحداث تغيرات اجتماعية معينة، ومن ثم، فهو يتطلب مدخلاً مختلفًا بصورة أساسية عن المدخل التقليدى للنظرية الوظيفية، لتناول التغير الاجتماعى. وكنتيجة لذلك تتركز البؤرة الرئيسية للتوتر داخل النظرية الوظيفية بصورة دائمة حول تحليلها للتغير الاجتماعى.

ويبرز التناول البارسونزى للتغير الاجتماعى من جديد التناقضات الواضحة والضغوط التى تعرض لها الاتجاه الوظيفى منذ بداياته فى الغالب. ومع ذلك، توجد بعض العلامات التى تشير إلى أن التوتر أصبح حاداً بصورة متزايدة بالنسبة للعلماء الوظيفيين. وبشكل أكثر تحديداً، سوف أفترض ما يلى: (١) أنه من المحتمل بدرجة أكثر أن تتخلى البارسونزية فى معالجتها لقضية التغير الاجتماعى عن بعض من افتراضاتها الرئيسية والأكثر أساسية، وبصورة أكثر تحديداً، سوف تظهر البارسونزية ميلاً للتحول المفاجئ إلى افتراضات أساسية مختلفة تماماً، وبخاصة تلك الافتراضات الماركسية. (٢) وأن الضغوط تتصاعد لإنجاز هذا التحول، إلى الحد الذى يحاول فيه الآن بعض العلماء الوظيفيين بصراحة ووضوح حل مشكلات تحليل التغير الاجتماعى من خلال الاستعارة المتعمدة لبعض الافتراضات الماركسية. بإيجاز، يقود تحليل التغير الاجتماعى الاتجاه الوظيفى بصورة متزايدة فى اتجاه الالتقاء مع الماركسية.

فبدلاً من التركيز على التغير، نجد أن تحليل بارسونز للأنساق الاجتماعية قد اتجه إلى التأكيد على أنها محكومة بواسطة عمليات الحفاظ على البقاء الذاتى، وإلى الإعلاء من شأن ميكانيزمات الحفاظ على النظام المحورية بالنسبة لهذه الأنساق. ويتوازى مع ذلك أنه كان لديه ميل معلن وأحادى الجانب لإدراك التكيف - مع توقعات الآخرين ومع متطلبات المنظومات الأخلاقية - بصفته مؤدياً لاستقرار الأنساق الاجتماعية. حيث يعد "النسق الاجتماعى" البارسونزى عالمًا اجتماعيًا له شبكة دفاعاته المتشعبة ضد التوتر أو الفوضى والصراع. وأنه إذا تم اختراق دفاع، يقوم دفاع آخر مكانه، يكون مستعداً لتلطيف الصدمة. قد يكون هذا الاستقرار للنسق متوقعًا، غير أنه ليس قائمًا، حيث تم التأكيد على قدرته اللانهائية على استيعاب الصدمة

وإبطال مفعولها. وحيث يتضح جهد شبكة الميكانيزمات المتداخلة التى تربط طاقة النسق به، والتى يتم توزيعها بفعالية ورشاقة على مواضع الضغط، والتى لا تبدد أى قدر من هذه الطاقة.

ويعد النسق الاجتماعى البارسونزى نسقًا اجتماعيًا يدرك توازنه بمجرد أن يتحقق بصفته توازنًا دائمًا. وهو النسق الذى يعتقد أن حقيقته الأساسية تتمثل فى تماسكه الداخلى، ولا تتمثل فى التوترات أو الصراعات التى تعتبر عادة انحرافات أو مظاهر فوضى ثانوية، ولا ينظر إليها بصفتها تنتج عن المتطلبات الحتمية والضرورية للحياة الاجتماعية، التى يكون الفاعلين Acotrs فيها، مثل ورق النشاف الجديد، على استعداد لاستيعاب أى حبر يطبع عليهم من خلال التنشئة الاجتماعية. والذين ليسوا فى حاجة أبدًا لأن تفرض عليهم القيود، وذلك لأنهم يتصرفوا عن رغبة وإرادة استنادًا إلى دافعيتهم الداخلية، هذا النسق يعد عالمًا اجتماعيًا، لا تبدو الندرة فيه ذات قيمة أو تأثير، وحتى إذا تم التسليم بوجودها فإن المنظومات الأخلاقية تكون قادرة على السيطرة عليها بلطف، هذا النسق يشكل عالمًا يستخدم فيه البشر القوة باعتدال دفاعًا عن الأهداف الجمعية والمصالح المشتركة، حيث من النادر أن تغرى اختلافات القوة القوى أن يحصل على أكثر مما تحدده الأخلاق. بإيجاز، يعد النسق الاجتماعى البارسونزى آلة فى حركة دائمة.

وكما فعلت سابقًا، فإن افتراضى بأن بارسونز لا يدرك التوترات أو الصراعات الاجتماعية بصفتها تنتج عن المتطلبات الضرورية للحياة الاجتماعية، فإنى أتحدث هنا عن ما يعده بارسونز ضمنيًا يعبر عن "حقيقة" الأنساق الاجتماعية: أعنى، عن افتراضاته الأكثر أساسية – والتى نادرًا ما صرح بها – فيما يتعلق بالأنساق الاجتماعية. وفى هذا الصدد يميل فكر بارسونز إلى افتراض أنه من الممكن أن لا تكون هذه الصراعات بالأنساق الاجتماعية. إذ يعد وجودها احتماليًا إلى حد كبير. حيث يعتمد ذلك على الأسلوب الذى تعمل به ميكانيزمات التأكيد على الاستقرار فى أى لحظة. ذلك يعنى أنه لا ينظر إلى هذه الصراعات والفوضى بصفتها جزءًا من النظام الضرورى للأشياء، وإنما هى تشبه إلى حد كبير الأمراض العارضة التى قد تصيب بدن الشخص المسن أكثر مما تسبب الوهن أو الموت الحتمى له .

ولذلك نجد أن بارسونز يعمل بافتراض أنه ليس هناك شيء ضروري في النسق الاجتماعي يمكن أن يدفعه إلى نهايته، أو يقلقه بصورة حادة، أو يعرضه بصورة مستمرة للتوتر، أو حتى يغير بنائه بصورة راديكالية من وقت لآخر. وبعبارة أخرى (سوف نقترب من ذلك أكثر في الفصل التالي)، يدرك بارسونز النسق الاجتماعي بصفته لا يموت. وإلى حد كبير، فإنه نظراً لأن بارسونز قد دعم موقفه برغبته في تزويد "نسقه الاجتماعي" بالخلود، فإنه قد كان من الصعب بالنسبة له أن يدرك الأساليب التي من الضروري والمشروع أن تتغير بها الأنساق الاجتماعية، وذلك هو السبب في أنه قد اتجه في مؤلفه النسق الاجتماعي[٦]، إلى نوع من التشاؤم الكئيب فيما يتعلق بالاحتمالات الأساسية لإدراك ذلك.

جوانب تحليل بارسونز للتغير

حسبما يفترض بارسونز، فإنه اذا اتجه نسق ثابت للتفاعل، بعد استقراره، إلى أن "يظل غير متغير" فإنه – أي بارسونز من الناحية المنطقية يميل أيضاً إلى افتراض أن التغيرات في النسق الاجتماعي تظهر نتيجة لضغوط خارجية تقهر أو تخترق دفاعات النسق، أو كنتيجة للضغوط ذات الطبيعة العشوائية – في أصولها إن لم يكن في تأثيرها على النسق – على الخصائص الرئيسية للنسق. وسوف لا تولد الخصائص الرئيسية تغيرات بنائية هامة في النسق، بل مجرد تغيرات دورية متناغمة فيه. ولذلك لا يبدو مثيراً للدهشة أن يقول بارسونز في مؤلفه "النسق الاجتماعي".

"لا يمكن الوصول إلى نظرية عامة لعمليات تغير الأنساق الاجتماعية من خلال الأوضاع الحالية للمعرفة ... فليس لدينا نظرية كاملة عن عمليات التغير في الأنساق الاجتماعية... وحينما تصبح هذه النظرية متيسرة، فإننا نكون قد بلغنا العيد الألفي السعيد للعلم الاجتماعي. ولن يتحقق ذلك في عصرنا، ومن المحتمل أن لا يتحقق أبداً"[٧].

وما ينبغى أن نلاحظـه فى هـذا الاقتبـاس هـو تلك النزعـة المتطـرفـة التشاؤم، أو فى الحقيقة اليائسة، التى أظهرها بارسونز فيما يتعلق بالنظرية "الكاملة" عن تغير الأنسـاق الاجتماعيـة. وحتى يبـدو مثـل هذا اليـأس مبـرراً، غير بارسونز الموضوع فى الاقتباس السابق، إذ تحدث فى البداية عن النظرية "العامة" ثم تحدث بعد ذلك عن النظرية "الكاملة". ومن المؤكد أن النظرية العامة ليست هى بالضرورة النظرية الكاملة، إلا من خلال نوع من التحديد الدقيق للمصطلحات. ومن المؤكد أنه من النادر إمكانية تحقـق نظريـة كاملـة عن أى شىء. ومن المؤكد أيضًا أنه من الغريب أن يؤكد بارسونز - بارسـونز كل البـشـر - هنا أن مثل هذه النظرية ينبـغى أن تنتظر تطوراً سـابقًـا للمـعرفة. لماذا يحدث أن يؤدى افتقـاد المعرفة إلى إعـاقة نشـأة نظرية عن التـغير فى الأنساق الاجتماعية، ولا يؤدى افتقاد مماثل للمعرفة إلى إعاقة نشـأة نظرية بارسونز عن النظام وتوازن النسق الاجتماعى؟ لماذا كان بارسونز مكتئبًا ويائسًا للغاية فيما يتعلق بنظرية التغير ولم يكن كذلك فيما يتعلق بنظرية عن النظام؟ لماذا يظهر بارسونز فجأة ليتبنى الافتراض الوضعى الذى يؤكد على ضرورة أن تنتظر النظرية نمو المعرفة، بينما لا يفعل ذلك فى موضع آخر؟

إذ يتناقض عدم اتساق تدليل بارسونز هنا مع عمق تشاؤمه. ومن المحتم أن ذلك يذكرنا بسقراط الذى حاول بعناد البرهنة على خلود الروح، وإذا كنا متأكدين فقط من الالزام الذى طرحت به القضية، فإننا نشك فى وضع المنطق فى خدمة دافع أو قناعة مسبقة. إذ يبدو أن الأفكار الأساسية التى تتناول قضية تغير النسق تقود إلى نوع من الضيق الشديد، مثلما قد يحدث بالنسبة لعالم اللاهوت الحديث الذى يدعى لمناقشة طبيعة الشيطان.

الاتجاه نحو الماركسية

مما لاشك فيه، أن بارسونز قد قدم فى مؤلفه "النسق الاجتماعى" بعض المبادئ الجزئية لتحليل التغير الاجتماعى. ومن المثير للغاية أن تركز هذه المبادئ على مفهوم "المصالح المكتسبة" التى يعتقد أن مقاومة التغير تنتظم حولها. إذ يؤكد بارسونز، أنه بقدر ما تصطدم الجهود لإثارة التغير مع الأنماط المستقرة "فإن التغير لا يكون أبداً

تغيرًا للنمط، ولكن تغييرًا من خلال تجاوز المقاومة(٨)". غير أنه ليس من الواضح تمامًا لماذا تؤدى"المصالح المكتسبة" إلى إثارة المقاومة للتغير فقط، ولماذا لا تؤدى إلى دعم الميول نحو التغير بنفس القدر. كذلك لم يلاحظ بارسونز بصورة منظمة أنه ليس لدى الأجزاء المختلفة للنسق الاجتماعى "مصالح مكتسبة" متساوية للحفاظ على بقائه؛ فبعض الأجزاء لديها درجات مختلفة من الاستقلال الوظيفى، وبعضها لديه قدر أكثر أو أقل من المصالح المكتسبة للحفاظ على بقاء النسق. وفضلاً عن ذلك، ألا تعد عبارة بارسونز بأن التغير يحدث من خلال تجاوز المقاومة اعترافا، ولو كان ذلك اعترافًا ضمنيًا، بأن التغير يحدث من خلال الصراع؟ فإذا كان لدى البشر مصالح مكتسبة لمقاومة التغير من أجل الحفاظ على بقاء إشباعاتهم، ألن يميلوا بنفس القدر إلى العمل من أجل التغير الذى سوف يوسع مساحة إشباعاتهم؟ وبافتراض التسليم بذلك، ألا يمكن التسليم، حينئذ، بوجود سبب جوهرى فى بناء الأنساق الاجتماعية يميل نحو تفجير الصراع؟

وبصورة عامة فإنه نظرًا لاندفاع بارسونز ومواجهته لقضايا التغير الاجتماعى للأنساق الاجتماعية أو فى داخلها، يبدو أنه كان مفروضًا عليه أن يعبئ مجموعة جديدة تمامًا من الافتراضات الأساسية المتعلقة بطبيعة الواقع الاجتماعى. كما يبدو أن جهوده لتحليل التغير الاجتماعى قد قادته فجأة إلى قبول فروض أساسية ليست غريبة فقط عن تلك التى استخدمها فى تحليل النظام، ولكنها تتناقض معها كذلك. والتى عبر عنها من خلال فكرة ثورستون فبلن عن "المصالح المكتسبة" وأيضًا من خلال مفهوم "مقاومة التغير"، وإن كان أحد أصول الافتراض الأخير يوجد فى النظرية الفرويدية. وما ينبغى أن نذكره أيضًا يتمثل فى أن هذا الافتراض، الذى بدا فى البداية متسقًا مع ميل الأنساق إلى الاستقرار ويساعد على فهمها، يتسق فى الحقيقة بنفس القدر مع الميل الأصيل نحو الصراع؛ حيث إنه إذا لم تكن هناك أى مقاومة للتغير، فلن يكون هناك من وجهة نظر بارسونز، صراع. إذ يقود نفس الميل الأساسى الذى يساعد فى بعض الظروف على استقرار الأنساق، إلى تأسيس عدم الاستقرار فى ظروف أخرى، حيث تقذف ذات القاذفة بالنسق إلى أعلى.

غير أن بارسونز لا يرى هذا الجانب من النسق. ومن ثم نجده يميل، بدلاً من ذلك، إلى تعبئة فروض مختلفة لفهم الاستقرار وكذلك التغير، أو على الأقل يفكر فيها كما لو كانت مختلفة. ويبدو أنه قد احتفظ تقريباً بمجموعتين من الكتب، يعمل كل منها وفق افتراضات مختلفة، إحداهما لتحليل التغير، والأخرى لتحليل التوازن الاجتماعى. ولقد كان ذلك واضحًا حتى فى تحليل بارسونز المبكر" لمشكلة التغير النظامى المنظم" حيث حاول أن يطور استراتيجية للتغلب على مشاكل ألمانيا المهزومة فى أعقاب الحرب العالمية الثانية.

وفى هذا التحليل يؤكد بارسونز على أن "تصور النسق الاجتماعى المتكامل بصورة كاملة يعد حالة محدودة". إذ يحتوى كل نسق معقد على بعض العناصر الهامة ذات الصلة بالتوتر والصراع. لكن لماذا المجتمعات المعقدة فقط؟. وفضلاً عن ذلك، وحتى لو أن هناك نوع من "الواقعية" فى التسليم بوجود هذه الصراعات، فإن ذلك لا يغير بالضرورة افتراض بارسونز فيما يتعلق بطبيعتها، وذلك لأنها ما زالت غير ضرورية أو جوهرية بالنسبة للمجتمع. فهو لم يقل بأن كل مجتمع "يولد" بل قال إن كل مجتمع "يحتوى" على الصراعات أو "عناصر" الصراع. ويلاحظ أن بارسونز أيضًا، فى نفس هذا المقال، يشير إلى أنه برغم أن أحد جوانب الصراع الاجتماعى قد يعوق التغير، فإن الجانب الأخر يمكن النظر إليه بصفته حليفًا للتغير أو لجهود التغير. وبإيجاز، يمكن النظر مرة أخرى إلى عملية التغير بصفتها تحتوى تقريبًا على نوع ما من الصراع أو النزاع.

وعلاوة على ذلك يعلق بارسونز قائلاً إن الأساس الاقتصادى لأعضاء الطبقة الارستقراطية الاقطاعية الروسية **Junkers** وكذلك وضعهم فى المجتمع، شكلت الجوانب الأكثر قابلية للتهديد، ثم يقول بلهجة إعلانية مثل صحفى ماركسى، إنه يمكن دراستها بصفتها إحدى حالات الامتياز الطبقى الذى يقتصر على جماعة معينة[٩]. ومرة أخرى يفسر النزعة المحافظة لجهاز الخدمة المدنية الألمانية بتعبيرات طبقية كذلك، حيث يؤكد اعتماده "الأساس الطبقى فى تجنيد كبار الموظفين"[١٠]. وحتى حينما يسعى بارسونز لتحليل التغير، لا يبدأ فقط بالتسليم، ولكن فى الحقيقة بالتأكيد على أهمية الأبنية الطبقية، والمصالح المكتسبة، والصراعات، حيث التأكيد عليها بأساليب لا يمكن النظر

إليها بصفتها مشتقة أساساً من نظريته عن النظام، وفي هذه الحالة تظهر النظرية توجهاً متواضعاً – وإن كان يمكن إدراكه – في الاتجاه الماركسي.

وفيما يتعلق بجانب آخر من القضية، فإننا قد نلاحظ موقفه فيما يتعلق بدور الأفكار منظوراً إليها من وجهة نظر التغير الاجتماعي. فبينما نجد أن تأكيده الرئيسي في مؤلفه المبكر" بناء الفعل الاجتماعي" كان على تساند أنساق المعتقدات مع المتغيرات الأخرى، فإننا نجده يتحول الآن إلى التأكيد على طبيعتها التابعة، حتى ولو استمر في الإصرار صورياً على تساندها مع القوى الأخرى. حيث يقول:

"من النتائج الهامة للعلوم الاجتماعية والسيكولوجية الحديثة أن كلاً من الأفكار والعواطف باستثناء الأفكار والعواطف في بعض المجالات المعينة – تعد على كل من المستويات الفردية والجماهيرية تجليات تابعة لبناءات عميقة – بناء الأخلاق وبناء النظم.... أكثر من كونها محددات مستقلة للسلوك[١١].

ويلتقي هذا التصور للموضوع بوضوح مع الموقف الذي تحرك إليه دوركيم في تحليله لمكانة المعتقدات الأخلاقية في المجتمع، حيث يتضمن كلا الموقفين (بارسونز ودوركيم) تمييزاً بين البناء الفوقي والبناء التحتي الذي يتماثل مع التمييز الذي قدمته الماركسية.

وبذلك يوجد نوع من الانشطار في النظرية الاجتماعية لبارسونز، حيث توجد لمحة لثنائية غير متوقعة في نظرته للعالم. فمن ناحية، يوجد نموذج بارسونز للنسق الاجتماعي الخالد وغير المتغير، حيث رؤيته للفكرة أو الشكل الأفلاطوني غير المتغير. وعلى الجانب الآخر يوجد افتراضه الذي ينظر إلى العالم الطبيعي البشر، بصفته عالم في مظهره، متغير وبعيد عن النموذج الأبدي أو الخالد حيث يحتوي كل مجتمع معقد على عناصر هامة للغاية ذات صلة بالصراع الداخلي[١٢]. ويبدو الأمر وكأنه في نظريته عن التوازن يتحدث (بارسونز) بصفته كونتياً، ولكنه عندما يتصدى لنظرية عن التغير، فإنه يتحول فجأة وبصورة غامضة لكي يجد نفسه يتحدث بصوت ماركس. ولا عجب حينئذ أن يرتجف حينما يتوقع التحول من تحليل التوازن إلى تحليل التغير. ولا يعد هذا الميل الماركسي جديداً كلية، فقد تجلى في مؤلفه "النسق الاجتماعي" كما تجلى

بصورة مبكرة قبل ذلك، وما زال مستمرًا فى وجوده حتى فى تحليلاته الأكثر حداثة للتغير والتطور الاجتماعى.

تباين : قوى الإنتاج فى مقابل علاقاته

ركز بارسونز فى مقالتـه عن "بعض الاعتبارات حول نظرية التغير الاجتماعى" على التغير الاجتماعى بصفته يحتوى على عملية التباين(١٣). وهو بذلك يعنى بوضوح أن التغير الاجتماعى يحدث فى جانب منه، من خلال نمو أبنية وترتيبات جديدة ومتميزة لإنجاز وظائف معينة. ومع ظهور الأبنية التى تباينت حديثًا تتغير المعايير الأخلاقية التى كانت تنظم كل وحدة، كما تتغير العلاقات المتبادلة بين الوحدات التى كانت قائمة، ولكن يعنى أيضًا افتقادًا لبعض الأنشطة، أو افتقاد الحق فى القيام بها، أو افتقاد المكافآت والإشباعات التى يتم الحصول عليها حين القيام بإنجازها وافتقاد القوة لإنجازها. ويذكرنا هذا التأكيد على التباين فى النزعة التطورية لهربرت سبنسر، وفى الحقيقة يتطابق إعادة اكتشاف بارسونز لها مع تحوله نحو النزعة التطورية (التى سوف أناقشها بإيجاز)، وإذا كان بارسونز قد تساءل فى عام ١٩٣٧ قائلاً "من الذى يقرأ الآن هربرت سبنسر؟ "فإن الإجابة فى الستينيات من القرن العشرين يجب أن تكون، إن بارسونز نفسه هو الذى يقرأه.

ويعنى التباين خلق وحدة جديدة، تأخذ على عاتقها قوى ووظائف وحدة قديمة، وعلى ذلك يحتوى ظهور وحدة جديدة خسارة أو تهديدًا بإبطال محتمل بالنسبة للوحدة القديمة. ولأن الوحدة الجديدة سوف تضر المصالح المكتسبة للوحدة القديمة، فإنه سوف تتم مقاومتها، مع اندلاع الصراع الاجتماعى نتيجة لذلك. وبصفة ما، فإن معظم كل هذه الأفكار ليس جديدًا، ولكنه موجود إما صراحة وإما ضمنًا فى مؤلف "النسق الاجتماعى". ومع ذلك، يوجد عنصر جديد يتجلى حينما نتساءل عن طبيعة الظروف التى تؤدى إلى التباين، وعلى أى شىء يعتمد اكتماله بنجاح؟

وتفترض إجابة بارسونز أن العملية تبدأ بنوع من "عجز المدخلات" بالنظر إلى تحقيق الهدف، والذى يصبح مؤثرًا حتى ولو تم إيقافه بنجاح، وبعبارة أخرى، فإن وظيفة معينة ينبغى إنجازها، حيث يوجد توقع بأن يلتزم أحد الأنساق بتوفير خدمة ما، غير أنه مع ذلك، ولسبب ما لا يحققها بالمستوى المطلوب. من هنا نجد أن النسق المستقبل للخدمة يمارس ضغطًا على النسق الذى عليه أن يوفر هذه الخدمة؛ ونتيجة لذلك تصبح كمية ونوعية ووقت ومعدلات التبادل على هذا النحو موضع خلاف. حيث يضغط النسق المستقبل من أجل خدمة أفضل، وأسرع وأرخص مما يستطيع أن يقدمه النسق الذى عليه أن يؤدى ذلك بكل تنظيماته . وفى هذه الحالة يسعى النسق المستقبل لتغيير النسق الذى عليه أن يوفر الخدمة بأى طريقة تحقق له الإشباع.

وبرغم ذلك، فقد افترضت مكررًا من جانبى أن الأمور لا تسير على هذا النحو، فعلى سبيل المثال، يوجد ميل أساسى نحو تناقض المنفعة الحدية للإشباعات، وتأرجحًا أساسيًا فى الخضوع حتى لتوقعات الآخرين التى تدعمها الأخلاق؛ واستعدادًا كاملاً لطلب التوافق مع الحقوق الذاتية أكثر من التوافق مع حقوق الآخرين؛ ودعمًا انتقائيًا للمعايير الأخلاقية التى تحقق الامتيازات، وإهمالاً نسبيًا للمعايير التى لا تحقق هذه الامتيازات، وحيث توجد نتائج أساسية لاختلافات القوة، تلك الاختلافات التى تساعد القوى على فرض توقعاته الأخلاقية، وعلى مقاومة مطالبة الضعيف بمثل هذا التوافق مع توقعاته، مع "تطبيع القهر" نتيجة لذلك؛ إلى جانب ذلك هناك ميل عام من قبل هؤلاء الذين لا امتياز لهم لأن يقدموا دعمًا أقل للتنظيمات القائمة لتوزيع الإشباعات وللمنظومة الأخلاقية التى تدعم ذلك. ومع ذلك، بالنسبة لبارسونز فما زال النسق الاجتماعى ليس به شيئًا يسعى أساسًا إلى هز توازنه.

وفضلاً عن ذلك، بالنسبة لبارسونز يعد التباين الناجح عادة عملية تبقى خاضعة للقيم المسيطرة على النسق الاجتماعى، والتى تعد من "مكونات المستوى الأعلى فى بنائه[١٤]". وبينما قد تتغير الأساليب التى تطبق بها القيم، وفى حين أن الوحدات الاجتماعية التى تطبق عليها القيم قد تتغير كذلك، فإن بارسونز يؤكد أن "مناقشته بكاملها تستند إلى افتراض أن نمط القيم الأساسى للنسق الاجتماعى لا يتغير كجزء من عملية التباين"[١٥]. وبعبارة أخرى فإنه يتناول فقط نموذجًا محدودًا من التباين،

وهو التباين المشكل نظاميًا Institutionalized . إنه يتناول عملية التباين التى تتوافق مع الالتزامات القيمية الأساسية للنسق والتى تبقى دائمًا تحت السيطرة.

ولكن تحت أى ظروف تظل التباينات المفترضة تحت السيطرة؟ لنفترض أن الوحدات القائمة قاومت خسائرها من الوظائف القديمة، وأكثر من ذلك، كانت لديها القوة الكافية لتجعل مقاومتها فعالة؟ إذ افترض بارسونز القدرة على فرض تحول الوظيفة من الوحدة القديمة إلى الوحدة الجديدة، وهو ما يعنى أن التحول تحقق داخل نطاق قوة هؤلاء الذين يرغبون فيه. وبإيجاز، تفترض التباينات المنظمة، من النوع الذى يهتم به بارسونز، الحفاظ على بقاء الترتيبات القائمة للقوة، ومن ثم فهى مقصورة ضمنيًا على تلك التباينات التى توافق عليها الصفوات القوية التى تحقق لها هذه التباينات امتيازات.

ولن يتطور مسار عملية التباين بنفس القدر بالنسبة لكل شخص يعانى من "عجز المدخلات". ففى ظل معظم الظروف، فإن "العجز فى مدخلات" البعض سوف يصبح موضع اهتمام أكثر من "عجز المدخلات" الذى أصاب الآخرين. فقد يؤدى "العجز فى مدخلات" بعض الأشخاص أو الجماعات إلى شعورهم بالاحباط لوقت طويل، ومن ثم فقد يؤلم دون أن يؤدى إلى حدوث التباين بينما سوف يؤدى "العجز فى مدخلات" الآخرين إلى بذل الجهود المعتادة والنشطة لتحقيق التباين. وعلى سبيل المثال، فقد عانى السود فى الولايات المتحدة من "عجز المدخلات" بالنظر إلى التعليم الذى يحصل عليه أطفالهم، ولقد كان ذلك مسببًا للإحباط لهم، ويعرف ذلك الآخرون منذ وقت طويل، غير أنه ليس هناك علاج يبدو فى الأفق حتى الآن لذلك. وفضلاً عن ذلك، فإن تطور هذا التباين قد حدث - المدارس التى تراعى التمييز العنصرى، العزل بين الجنسين - ويحافظ على استمراره لكى يعالج "عجز المدخلات" بالنسبة للبيض وليس السود. وعلاوة على ذلك، فقد كان نمط التمييز العنصرى للتباين التعليمى على خلاف مع نسق القيم الذى يؤكد على المساواة وهو النسق الذى يؤكد عليه المجتمع الأمريكى اسميًا، غير أنه لن يتغير بدون انتهاك نسق القيم الخاص بالتمييز العنصرى، والذى يؤيده، فى الحقيقة معظم الأمريكيين البيض.

ويوجد وراء تحليل بارسونز للتباين الاجتماعى افتراض بوجود وظيفة دائمة ينبغى أن تنجز، أو حاجة ثابته للنسق ككل ينبغى أن يستمر إشباعها. وبذلك يعتبر التباين المتزايد وسيلة تنتقل من خلالها نفس هذه الحاجة للنسق من وحدة إلى أخرى، حيث يمكن إشباعها بصورة أفضل. غير أن الحاجة التى تؤدى إلى التباين الاجتماعى قد لا تكون حاجة تتعلق بالنسق ككل. ولكن ببعض أجزائه فقط. ومن ثم تتمثل المشكلة المحورية والمصالح المكتسبة لهؤلاء الذين يحققون امتيازات من الأساليب القائمة لإشباعها. وذلك يعتمد إلى حد كبير أولاً على قوة أصحاب المصالح المكتسبة وقدرتهم على المقاومة، وثانياً، على استعدادهم ورغبتهم فى المقاومة، التى تعد بدورها نتيجة لأن حصولهم على الإشباعات لم يتحقق أو تعرض للخطر، أو أنه قد تم تحسينه وتدعيمه بواسطة التحول الوشيك الحدوث. وذلك لأن عملية تحويل الوظيفة قد لا تشكل تحسيناً لإشباع إحدى حاجات النسق أو حتى للنسق ككل، وبعبارة أخرى، فقد لا يساعد تحويل الوظيفة أو لا يهدف إلى تحسين الأداء الوظيفى للجماعة ككل، ولكن إلى تحسين الامتيازات التى يحصل عليها البعض فى هذه الجماعة.

ولذلك يصبح التباين، كما يراه بارسونز، إلى حد كبير عبارة عن أسلوب تتغير من خلاله الأنساق الاجتماعية بطريقة "منظمة" بدون تغيير التوزيع الأساسى للامتيازات، بإيجاز، التغير بطريقة يمكن قبولها ولا تهدد مراكز القوة القائمة. ويتمثل ما هو مهم فى هذا التحليل، هو مدى كونه يتطلب من بارسونز أن يؤكد على افتراضاته المعتادة بصورة مختلفة، والأسلوب الذى أدى به ذلك دفعه إلى تغيير اتجاهه واقترابه بدرجة أكثر من النموذج الماركسى. وعلى سبيل المثال يشير تحليل بارسونز للتباين إلى أنه يبدأ بنوع من الصراع الذى يحتوى على نوع من التهديد الذى يؤدى إلى توليد المقاومة. فإذا كان النسق الاجتماعى لا يتضمن بصورة أصيلة الصراع، فإن تغير النسق يؤدى إلى ذلك. إذ ينظر إلى نسق الإمداد أو التجهيز بصفته يخضع لضغوط إما استخدام وسائل جديدة وإما ترتيبات جديدة من أجل استخدام الوسائل القديمة لكى يحسن من أدائه. ومن الوسائل التى تتبع لتحسين أدائه الذى أصبح يواجه تحدى أن يعين الآداء لوحدة أخرى تقوم به بصفته وظيفتها الخاصة: أى أن يفرض التباين فى النسق القائم. ولنشرح كيف يتم ذلك. حيث يفترض أن يقبل النسق الذى يتعرض

لمثل هذه الضغوط وسائل جديدة يمكن أن تحسن أداءه؛ وهو إما أن يحاول ابتكارها، وإما أن يبحث عن تلك الوسائل التى ابتكرت فعلاً فى مكان آخر. فإذا نجح فى ابتكار أو استعارة الوسيلة الجديدة، فإنه ينبغى حينئذ أن يرتب لاستخدامها داخل نسقه القائم. ولكى يعظم الفاعلية التى تستخدم بها الوسيلة الجديدة، يميل النسق لابتكار أنواع جديدة من الوحدات التنظيمية، التى يعين عليها مسؤلية الوظائف التى تنجزها الوسيلة الجديدة. غير أنه طالما أن الوظائف التى تنجز ليست جديدة، وذلك لأن الطريقة التى تنجز بواسطتها هى التى تغيرت فقط، ولأنها كانت تنجز بواسطة وحدات موجودة فعلاً داخل النسق الاجتماعى. فإن الوحدة "الباقية " residual أو القديمة تكون الآن قد خسرت وظيفتها لصالح الوحدة الجديدة، وهو ما يعنى أن مصالحها المكتسبة قد أضيرت، وأن استمرار حصولها على تسهيلاتها السابقة أصبح موضع تساؤل.

ويفترض هذا النموذج للتحليل توازيًا معينًا مع التصور الماركسى وبداية للالتقاء معه، وهو التصور الذى يؤكد على أن التغير الاجتماعى يتحقق من خلال الصراع بين "قوى" و"علاقات" الإنتاج. فمن الواضح فى الماركسية أن القوى الجديدة للإنتاج (أو "المخرجات" الوظيفية) تنمو أو تتحقق أولاً "داخل علاقات الإنتاج القائمة" (على سبيل المثال مستوى التباين القائم)، غير أنها، فى فترة معينة لا تكون متوافقة مع علاقات الإنتاج القائمة هذه وتمزقها إربًا. ومن ثم يمكن إدراك أن ما فعله بارسونز يتمثل فى أنه قام بتعميم النموذج الماركسى للتغير من المجتمع على كل الأنساق الاجتماعية.

ويبدو أن ما حدث، يتمثل فى أنه أثناء تحول بارسونز من تحليل مصادر توازن النسق إلى تحليل مصادر تغير النسق، حدثت تحولات يمكن ملاحظتها – وإن لم يسلم بها – من الافتراضات الأساسية للكونتية إلى الافتراضات الأساسية للماركسية، أى الانتقال إلى ميتافيزيقا جديدة بقيت لا تجد حلاً حتى الآن. بحيث جعل ذلك النسق البارسونزى يعمل بصورة مزدوجة. ومع ذلك، فإنى لا أريد أن أبالغ فى التأكيد على مدى تحول بارسونز إلى الاتجاه الماركسى. فمن الواضح أن بارسونز قد أسقط بلاشك كل افتراضاته السابقة، بل وحينما سعى لتحليل التغير، فقد أكد بصورة واضحة على افتراضات مختلفة، وأصبحت الافتراضات الجديدة ظاهرة

فى هذه المرحلة، غير أنه من المؤكد أيضًا أن لها سيطرتها التى تتحدى التحليل، وقد تم تمثلها فى البناء التحتى القديم للنظرية.

وعلى سبيل المثال فقد حول تحليل بارسونز للتباين الثورة كآلية ماركسية - الصراع بين قوى وعلاقات الإنتاج - إلى التطور كآلية. وأصبح ينظر إلى التوتر بين الوحدة القديمة الباقية (الراسبة) والوحدة الجديدة التى تباينت بصفته تحت السيطرة المركزية. حيث توجد منافسة بين القطع الداخلية (عناصر النسق) وليس صراعًا عنيفًا بين الوحدات. فإذا منحنا اعتبارًا "لأسطورة الأصول" فإنه يمكن النظر إلى النظرية البارسونزية فى التباين الاجتماعى من خلال تصور التكاثر من غير التزاوج الجنسى: حيث الشىء ينقسم على ذاته غير أنه ما يزال يبقى كشىء واحد، أو كنوع من الخلية الحية عديمة الشكل، تلك الخلية التى تقسم نفسها تدريجيًا ولكنها تبقى متكاملة.

التقاء بارسونز وماركس فى النزعة التطورية

لقد كانت نظرية بارسونز غير مستقرة إلى حد كبير بالنظر إلى قضايا التغير الاجتماعى بالتحديد، ومن ثم فقد فرض عليها أن تلتقى بالنماذج النظرية التى تختلف إلى حد كبير مع التزاماتها الأساسية. ولقد تأكد ذلك مرة أخرى من خلال تحول بارسونز إلى النزعة التطورية فى منتصف الستينيات من هذا القرن. ولقد كان ذلك بصورة محدودة نتيجة للتطور الداخلى الانبثاقى لالتزامات بارسونز السابقة، وإلى حد كبير نتيجة للتكيف مع ضغوط السياق الفكرى - وبالمثل نتيجة للضغوط التى أنتجتها هى الأخرى - كما افترض بارسونز فى ملاحظاته الافتتاحية لمقالته عن "العموميات التطورية فى المجتمع" حيث يقول بارسونز "إن التأكيد فى كل من الدوائر السوسيولوجية والأنثروبولوجية قد انتقل ببطء وبصورة غامضة من الدراسات التى لا تهتم بقضايا التطور الثقافى والاجتماعى... إلى الإطار التطورى[١٦]". وبإيجاز، فقد لاحظ بارسونز الفجوة بين التطورات الفكرية المحيطة بنسقه النظرى، ومن ثم فقد تحرك إلى النزعة التطورية لكى يقلل هذا التوتر من خلال تمثل هذه النزعة التطورية فى نسقه النظرى.

ويشكل مفهومه عن "العموميات التطورية" بؤرة جهود تالكوت بارسونز فى هذا الصدد، وهى التى يحددها بوصفها "التجديدات البنائية" التى "تزود مالكيها بزيادة جوهرية للغاية فى القدرة التكيفية العامة، وهى ذات أهمية جوهرية حتى أن الكائنات التى تفتقدها لا تكون متميزة نسبيًا فى المجالات الأساسية التى يعمل فى نطاقها الانتخاب الطبيعى، إضافة إلى أنها لا تمتلك الكثير من أجل البقاء، أو من أجل الحصول على الفرص لتأسيس تطورات أساسية أخرى"(١٧). وبذلك تعد العمومية التطورية تجديداً "هامًا للغاية لتعزيز التطور الذى بدلاً من أن يظهر مرة واحدة، فإنه من المحتمل إعادة اكتشافه بواسطة أنساق عديدة تعمل فى إطار ظروف "مختلفة"(١٨). وتفترض هذه النظرة للعموميات التطورية كما ظهرت فى البداية فى ظل ظروف "مختلفة" وغير محددة، وكما ولدت فى الحقيقة من خلال تحليله الشامل، أن بارسونز ليس لديه تفسير لأسلوب نشأتها، أو للظروف التى تتحقق أو لا تتحقق فى ظلها. وفى الواقع، يبدو أصل العموميات التطورية بوصفها تحولاً أساسيًا وعشوائيًا، وأن أهميتها تنتج من خلالها إبداعها بالمصادفة من خلال الزيادة فى القدرة التكيفية العامة، التى تساعد التجديد على البقاء، بغض النظر عن الأسباب التى دفعت إلى إظهاره فى البداية.

ويوجد تتابع لمرحلتين ضمنيتين، برغم أن ذلك كان ضمنيًا فقط، فى نموذج بارسونز التطورى. وبصورة أكثر تحديداً توجد البداية، أو مرحلة البداية تلك التى تتعلق أساسًا بالمجتمع البدائى أو القبلى. حيث تتميز هذه المرحلة بسيطرة وشيوع النظم القرابية. حيث نجد المكانة الاجتماعية كما يلاحظ بارسونز، تعزى إلى حد كبير "لمعايير الانتماء البيلوجى"(١٩). وتعد هذه المرحلة إلى حد كبير مقولة قاعدية أو راسبة residual غير قابلة للتحليل، وتشكل فقط نقطة البداية للنمو أو التطور اللاحق؛ فهى تلك المرحلة التى يجب أن تنقضى لكى تبدأ المرحلة الثانية، غير المتبلورة بنفس القدر. وتضم هذه المرحلة كل شىء يأتى بعد ذلك – بعد أن يكون "النسيج القرابى المتماسك" قد تمزق – وفى هذه المرحلة نجد أن العموميات التطورية تبدأ فى الظهور. بإيجاز، يشكل كل التاريخ فى الحقيقة مرحلة واحدة، بل نفس المرحلة، تلك التى بدأت منذ انهيار التنظيم القبلى أو بالنظر إليه.

وقد حدث هذا الانهيار جزئيًا كنتيجة لظهور وفاعلية بعض العموميات التطورية، وفي هذا الصدد يقول بارسونز إن هناك عمومتين تطورتين هما المسئولتان بدرجة قوية عن عملية انهيار ما يمكن أن يسمى "بالمرحلة البدائية للتطور المجتمعي"[٢٠]، هاتان العموميتان هما، الأولى هى نسق الشرعية الثقافية الصريحة للوظائف المجتمعية المتباينة (وبصفة خاصة تباين الوظائف السياسية) بعيدًا عن القرابة، والثانية، نشأة نسق كامل التحديد "للترتيب الاجتماعي". وفضلاً عن ذلك، فقد عين بارسونز أيضًا درجة الأولوية بين هذين الميكانيزمين المسئولين عن ذلك. حيث يضيف قائلاً " إننى أميل إلى الاعتقاد بأن الترتيب الاجتماعى يأتى أولاً ويعد شرطًا لشرعية الوظيفة السياسية"[٢١].

وبصورة مدهشة، يذكرنا ذلك مرة أخرى بالماركسية، وبصفة خاصة بمناقشة ماركس وإنجلز للتطور الاجتماعى فى البيان الشيوعى. حيث بدأ ماركس بالتأكيد "على أن كل التاريخ السابق للمجتمع القائم هو تاريخ الصراع الطبقى" وهو التأكيد الذى ذيله إنجلز – فى الطبعة الإنجليزية التى صدرت فى ١٨٨٨ – بهامش أكد فيه أن ذلك يشير إلى "كل التاريخ المكتوب". غير أن إنجلز أشار إلى أنه فى سنة ١٨٤٧ حينما انتهى من كتابة البيان الشيوعى " لم تكن مرحلة ما قبل التاريخ... للمجتمعات معروفة" غير أنه بعد مضى بعض من الوقت نشر كل من هاكستاوزن **Haxtausn** وموريز **Maurer** ومورجان **Morgan** كتابهما الذى يحلل أهمية الملكية المشاعية للأرض كأساس لتطور القبائل التيوتونية، ولطبيعة العشائر أو الجماعات وعلاقتهما بالقبيلة . "ومع تحلل هذه المجتمعات الأولى بدأ المجتمع فى التباين إلى طبقات اجتماعية منعزلة وأخيرًا متضادة"[٢٢].

وبذلك، فقد أسس إنجلز تمييزًا أساسيًا بين مرحلة ١ – المجتمعات الأولية **Primeval** أو مجتمعات ما قبل التاريخ . ٢ – وكل التاريخ المكتوب الذى أتى بعد ذلك، وهو التمييز القريب من تمييز بارسونز بين المراحل البدائية وما بعد البدائية. ولقد عمل إنجلز، فى الواقع، بنظرية من "مرحلتين" مؤكدًا أن مراحل التطور التى حللها ماركس بالتفصيل، كانت فى الحقيقة، مراحل فرعية تقع فى إطار المرحلة "التاريخية" الثانية. وقد عين بارسونز، مرة ثانية، مثل إنجلز، أهمية خاصة لدور الترتيب الاجتماعى

فى انهيار المجتمعات القبلية، برغم أن تصوره للترتيب الاجتماعى يختلف جوهرياً عن تصور كل من ماركس وإنجلز.

وبالإضافة إلى نسق صريح للشرعية الثقافية، ونسق كامل التحديد للترتيب الاجتماعى، فقد ركز بارسونز أيضًا على أربع "عموميات تطورية" أخرى وهى: نسق المال، والأسواق، والبيروقراطية. وتتمثل إحدى التغيرات الأكثر إثارة للدهشة فى تحليل بارسونز للعموميات التطورية فى ذكره العابر لكل من العلم والتكنولوجيا. فقد كان من الغريب أنهما لم يعطيا اهتمامًا لافت النظر كما أعطيت "العموميات التطورية" الأخرى، حيث بدا من الواضح، أنهما (أى العلم والتكنولوجيا) – ليسا أقل من العموميات التى ذكرت – ينتجان "زيادة أساسية للغاية فى القدرة التكيفية العامة"، وقد ذكرت العلم والتكنولوجيا فى ارتباطهما بالعموميات التطورية بصورة عرضية فقط، فى عبارتين تشكل فقرة بالضبط جاءت قبل نهاية المقال. حيث سلم فى هذه الفقرة أنهما هامين بالنسبة للمجتمع الحديث مثل أهمية العموميات التطورية الأربع التى ذكرت، برغم أنهما لم يقدما بوصفهما "عموميات تطورية" لماذا حدث ذلك إذن؟.

أعتقد أن الإجابة على هذا السؤال ينبغى أن تتم على مستويين، الأول له علاقة بتحليل بارسونز الفنى للتطور والتمييز التحليلى الذى يتضمنه، بينما الثانى له علاقة بالطبيعة الأيديولوجية لمناقشة بارسونز، التى ليست مستقلة بذاتها عن المستوى الأول، ولكنها تشكل بناء تحتيًا لها. وفيما يتعلق بالمستوى الأول، أى مستوى التحليل الفنى، نجد أن بارسونز قبل تحديده وتحليله المباشر للعموميات التطورية الأربع، يؤسس تمييزاً داخليًا، يميز فيه ما يسميه "بلزوميات **Pre-requisties** التطور الاجتماعى والثقافى "[٢٣]، عن "العموميات التطورية". وفى هذه اللزوميات يضع بارسونز (التكنولوجيا)، مع اللزوميات الثلاثة الأخرى وهى اللغة، والقرابة، والدين. مع منح تأكيد واضح ومتميز لأهمية الدين. وهو يؤكد أن الأنماط الثقافية "ينبغى إدراكها بصورة ملائمة فى أكثر جوانبها أساسية كالدين... إننى أميل لتناول الجانب التوجيهى الكامل للثقافة ذاتها، فى أقل أشكالها بساطة وتطوراً، بوصفها مرادفة للدين[٢٤]". ويقول بارسونز أن هذه "اللزوميات" الأربع، التى تضم الدين، والاتصال من خلال اللغة، والتنظيم القرابى، والتكنولوجيا تشكل "الحد الأدنى للغاية لما يقال إنه يجعل

لمجتمع ما طبيعة إنسانية حقيقية". "فليس هناك وجود لمجتمع إنساني معروف في الحقيقة بدون كل هذه اللزوميات الأربع التي تدخل كل منها مع الأخرى في علاقات محددة نسبياً"(٢٥).

ولذلك يتمثل أحد الأسباب الشكلية في أن بارسونز لم يستطع اعتبار التكنولوجيا إحدى "العموميات التطورية" في أنه قد حددها قبل ذلك بوصفها "لزومية". بافتراض أنها لا يمكن أن تكون الاثنين معًا. وعلاوة على ذلك فإذا أنكر أنها يمكن أن تكون كليهما، فإن ذلك يبدو تناقضًا وتعسفًا، حيث نجد أن تعريف بارسونز للعمومية التطورية، يؤكد ببساطة، وقبل كل شيء، على أنها تعد ابتكاراً يؤدي إلى زيادة جوهرية للغاية في القدرة التكيفية العامة، في هذا الإطار تعد التكنولوجيا بالتحديد هي المنتج العام للقدرة التكيفية". وذلك هو السبب الرئيسي في كونها تستطيع أن تنتشر، بسهولة نسبية، بين المجتمعات بغض النظر عن الاختلاف التام بين هذه المجتمعات. وبإيجاز، فإنه كلما كانت التكنولوجيا ذات مستوى أعلى، كلما امتلكت قدرة تكيفية أعلى، على الأقل من ذلك النوع الذي ينتج عن أي من التجديدات التي يميزها بارسونز بصفتها عموميات تطورية. حيث تعد التكنولوجيا منتجًا للقدرة التكيفية العامة في المجتمع بأسلوبين هامين على الأقل. الأول، لأنها تعد مصدراً ذات حاصل غير صفري؛ حيث قد يستخدم البشر التكنولوجيا في "تفاعلهم ضد الطبيعة"، لزيادة الحصول على الأشياء ذات القيمة لتوزيعها بينهم، ومن ثم يجعلون من السهل بالنسبة لكل منهم أن يحصل على إشباعات أكثر بدون تقليل الإشباعات المتاحة للآخرين. وهم بذلك يقللون الضغط من أجل إعادة تنظيم نسق الترتيب، وبنفس القدر يرفعون من مستوى استقرار النسق والولاء له. والثاني، أن التكنولوجيا تعد مصدراً أساسيًا للقوة، حيث تتمكن الأنساق التي لديها تكنولوجيات أعلى من المنافسة بفعالية أكثر ضد الأنساق ذات التكنولوجيات الأدنى، بل وتفرض نفسها عليها (٢٦) .

وقد التقى بارسونز مرة أخرى جزئيًا مع كل من إنجلز وماركس فيما يتعلق بمفهومه العام عن "اللزوميات"، وبرغم أن هذا الالتقاء كان محدوداً، إلا أنه التقاء جدير بالاهتمام. فقد أكد كل من ماركس وإنجلز في مؤلفهما (الأيديولوجيا الألمانية" - وبصفة خاصة في نقدهما لفويرباخ - على أهمية بعض جوانب النشاط الاجتماعي أو بعض

"المراحل التاريخية". حيث أكد بإصرار على أن هذه المراحل ليست مراحل مختلفة فى التطور ولكنها" وجدت بصورة متزامنة منذ فجر التاريخ.... ومازالت تؤكد نفسها فى التاريخ حتى اليوم"(٢٧). وهم يؤكدون أن أول هذه المراحل تتمثل فى تلك المراحل التى كان على البشر فى إطارها أن يكونوا فى الوضع الذى يمكنهم من الحياة من أجل أن يكونوا قادرين على صياغة التاريخ؛ ولكونهم كانوا يمتلكون تكوينًا فيزيقيًا معينًا، فقد احتاج البشر إلى الطعام والمأوى، ومن ثم فقد كان فعلهم التاريخى الأول هو إنتاج المواد التى يشبعون بها هذه الحاجات؛ ومن ثم فقد انتجوا الأدوات أو وسائل الإنتاج. والثانى، فقد أدى إشباع هذه الحاجات إلى ابتكار حاجات جديدة بافتراض تلك الحاجات التى تطورت بتطور الإنتاج والتكنولوجيا.

"ويتمثل الظرف الثالث – وهو الظرف الذى لعب منذ البداية دورًا فى التطور التاريخى للإنسان – فى أن البشر... بدأوا فى صناعة بشر آخرين، أى بدأوا فى التكاثر، أو التوالد وزيادة نوعهم : حيث ظهرت العلاقة بين الزوج والزوجة، والعلاقة بين الآباء والأطفال، والأسرة، وأصبحت الأسرة التى بدأ بها الإنسان بوصفها العلاقة الاجتماعية الوحيدة المتبادلة... وحدة ثانوية فى النهاية"(٢٨).

وارتباطًا بمناقشتهما – أى ماركس وإنجلز – لهذه "المراحل التاريخية" العامة، أكد ماركس أيضًا على أهمية وقدم كل من اللغة والدين: "فاللغة تعتبر قديمة قدم الوعى، واللغة هى الوعى العملى، كما توجد بالنسبة للآخرين من البشر"(٢٩). ويعدالوعى بالطبيعة محورى بالنسبة لهذا الوعى، وهو الوعى (الوعى بالطبيعة) الذى ظهر بصفته قوة غريبة وفعالة للغاية:"... أى وعيًا حيوانيًا خالصًا بالطبيعة" (وهو الوعى الذى تمثل فى الديانة الطبيعية). ونحن ندرك هنا بصورة مباشرة : "أن هذه الديانة الطبيعية أو سلوك الحيوان فى اتجاه الطبيعة يتحدد بشكل المجتمع والعكس صحيح". وفيما يتعلق بهذه القضية توجد أمور عديدة أصبحت واضحة تمامًا :الأول، أن ما يتحدث عنه كل من ماركس وإنجلز بصفتها "مراحل" النشاط الاجتماعى التى أكدت ذاتها دائمًا فى التاريخ، تعتبر هى نفس نوع المقولة التحليلية الخاصة "باللزوميات الضرورية" للتطور الاجتماعى التى تحدث عنها بارسونز، والثانى، إننا نلاحظ أيضًا أن هناك تماثلاً واضحًا فى العناصر المحددة المتضمنة فى مقولاتها المتوازية.

ومع ذلك فبرغم هذا التشابه الذى يمكن ملاحظته، توجد عدد من الاختلافات الهامة فى معالجتهما لهذه اللزوميات أو المراحل، وهى الاختلافات التى سوف أذكر منها اختلافًا واحدًا فقط. هو الاختلاف الذى يتركز بالطبع، على الأهمية الخاصة التى نسبها كل من ماركس وإنجلز لقوى الإنتاج، بما فيها التكنولوجيا (وإن لم تقتصر عليها). فبينما نجدهما يسلمان بالأهمية الأساسية للعائلة، وبينما نجدهما يؤكدان على أهمية اللغة والاتصال، وبينما نجدهما يلاحظان التفاعل بين المجتمع والدين، فإننا نجد بدون شك، أن كلاً من ماركس وإنجلز يعينان نوعًا من الأولوية لقوى الإنتاج، بحيث يميزانها عن "اللزوميات" أو "المراحل" التطويرية الأخرى. فإن بارسونز لم يفعل ذلك برغم طرحه لافتراضاته، لأن هناك أسباب تبرر فعله بالتحديد. فقد عين بارسونز، قبل كل شىء، أهمية خاصة لتلك التجديدات التى تزيد من القدرة التكيفية العامة للمجتمع ، وهو ما تفعله بالتحديد التكنولوجيا ونمو قوى الانتاج . وفضلاً عن ذلك ، فإن هذه التجديدات تنمو بصورة مستقلة نسبيًا وتراكمية، وبصورة متزايدة، وبمعدلات متفاوته. غير أنه بدلاً من تسليم بارسونز بأنه بين التكنولوجيا وبين اللغة والقرابة والدين اختلافات هامة فى هذا الصدد، نجده يضمن التكنولوجيا بين هذه "اللزوميات" الأخرى بطريقة تميع طبيعتها بصفتها مصدراً هامًا للغاية لتحقيق التكيف العام.

ولقد فعل بارسونز ذلك نتيجة لمواقفه الخلافية الدائمة ضد الماركسية[٣٠]، وضد أى نموذج نظرى آخر يمكن أن يعين أهمية خاصة لواحد أو عدد قليل من العوامل. غير أنى أشك فى وجود مشكلة ايديولوجية قوية واجهها. بارسونز بالنسبة لهذه الحالة، فرضت عليه أن يقلل من أهمية التكنولوجيا . ويمكن أن يتضح ذلك من خلال استعراض العوامل المحددة التى حددها بارسونز بصفتها عموميات تطورية، وبصورة أكثر خصوصية تلك العموميات التى نظر إليها بصفتها أساسية بالنسبة لبناء المجتمعات الحديثة. حيث يؤكد فى هذا الصدد على عموميات مثل "التنظيم البيروقراطى،... أنساق المال والسوق، الأنساق القانونية ذات الشمولية العامة، أو الاتحاد أو الجماعة الديمقراطية ذات القيادة المنتخبة"[٣١]. ويتمثل ما هو ضمنى فى كل ذلك (هذه العموميات) فى أن "نسق المشروع الحر" للمجتمع الأمريكى يعد هو *التجسيد الفريد والقوى* لكل العموميات التطورية الهامة، التى ابتكرت حتى الآن،

حسبما يذهب بارسونز. وهذا يعنى ضمنيًا أن الولايات المتحدة الأمريكية تمثل قمة النمو التطورى، وهو ما يعنى اعتبارها أكثر الأمم الحديثة تقدمًا.

وبينما نجد أن بارسونز لم يقل ذلك صراحة، فإنه قد برهن مباشرة على أحد المتضمنات المحورية بوجهة النظر هذه ؛ التى تذهب إلى أن كتلة الأمم السوفيتية – وهى المنافس العالمى الرئيسى للولايات المتحدة – التى تفتقد بعض العموميات التطورية، ليست مستقرة أساسًا ولا تستطيع أن تبارى الولايات المتحدة، حيث يؤكد بارسونز أثناء الحديث عن مركب السوق، "أن هؤلاء الذين يقيدونه بصورة صارمة للغاية من المحتمل أن يعانوا على المدى الطويل من عيوب تكيفية حادة"(٣٢). ويضيف بارسونز قائلاً " من المحتمل على المدى البعيد" – بنفس طريقة الصياغة الماركسية –" أن لا يبارى التنظيم الشيوعى الشمولى الديموقراطية من حيث قدرتها السياسية والتكاملية.. إذ سوف يثبت أنه غير مستقر" ومن ثم يستخدم بارسونز فى الحقيقة مفهومه عن العموميات التطورية لكى يظهر تفوق النسق الأمريكى على النسق الروسى. وإذا كان بارسونز قد ضمن حينئذ التكنولوجيا والعلم صراحة، وكذلك القوى العامة المنتجة ضمن عمومياته التطورية، فإن هذه النتيجة المتناقضة أيديولوجيًا يمكن، بدون شك، أن تلفت الانتباه بحالتها هذه إلى أن الاستنتاج السياسى قد يكون غامضًا بالتأكيد، إذا عينت أهمية خاصة للتكنولوجيا. إذ كان التأسيس الروسى على الأقل "للقدرة التكيفية العامة" من خلال التكنولوجيا هائلاً فى السنوات الخمسين الأخيرة، حيث سبق معدل نموها بصورة واضحة معدل النمو فى الولايات المتحدة عن نفس الفترة.

ومن ثم فإننا نجد فى قاعدة هذا الخلط التصورى للعموميات التطورية و"اللزوميات" يوجد جهد لصد "لكمة" أيديولوجية قوية موجهة للولايات المتحدة ونسقها الاجتماعى، غير أنه لانجاز ذلك، كانت التكنولوجيا هى العنصر الذى ينبغى أن تعين له أهمية ضئيلة. وأفترض أن يكون ذلك محل تقدير هؤلاء الذين يتذوقون المباريات النظرية. ويبقى أن الإنسان منا لا يستطيع أن يكون إلا نصف ساخر (ونصف منذهل)، من مناقشة للتطور، اهتمت أساسًا بما بقى حيًا أو بما مات، لا يستطيع من خلالها أى شخص أن يغفل حقيقة أنه خلال خمسين عامًا بالضبط، أصبحت الأمم الاشتراكية الماركسية تسيطر على نصف العالم (٣٣).

وما تفعله نظرية بارسونز التطورية يتمثل فى أنها تقدم جائزة تعزية للغرب: "انتصاراً" نظرياً محل الانتصار الواقعى الاجتماعى والسياسى. وأخيراً يقلب بارسونز الآن المنضدة على "نبوءة ماركس حول موت" المجتمعات الرأسمالية، إذ يستطيع بارسونز أن يؤكد أن نسقهم الاجتماعى وليس نسقنا، هو الذى سوف يدفنه التاريخ، وبذلك لم ترفض نبوءة ماركس فقط، ولكن انتزعت منها المكافأة كذلك.

سملسر ومور، الالتقاء الوظيفى بالماركسية

لقد قاد تحليل التغير الاجتماعى مجدداً بارسونز فى اتجاه النماذج والافتراضات الماركسية، حتى ولو استمر يختلف معها. ولقد كان هذا الميل أقل تناقضاً وأكثر صراحة من حيث التعبير عنه اليوم بين الوظيفيين الآخرين. إذ يتحرك الوظيفيون وبصورة متزايدة نحو الالتقاء مع الماركسية، وهم يميلون فى الغالب إلى إنجاز ذلك بوعى ذاتى لا يعانى صراعاً. حيث لا يشار فقط إلى ماركس بدرجة أكثر وأكثر فى الأعمال الحديثة للوظيفيين فى الغالب، ولكنهم أصبحو يقدرون صراحة إسهاماته، وإن كان ذلك بصورة نقدية فى الغالب، وعلى هذا النحو يلاحظ ولبرت مور قائلاً:

"بدون شك مثلاً توجد بعض التحليلات الماركسية ذات الطبيعة الميكانيكية وغير الذكية، كما صورت على مدى مختلف العصور، إلا أن ماركس قدم فى المقابل تصويراً دقيقاً وكاملاً للفعل الاجتماعى ذو الطبيعة الهادفة – ولم يكن ذلك فى نظريته عن التغير التطورى فقط، حيث يؤكد الموقف الماركسى ... على تفاعل العناصر النسقية وعلى النتائج الدينامية. ولم يقع أتباع ماركس أبداً فى شراك المواقف المتطرفة "للاتجاه الوظيفى" الإستاتيكى، الذى ظهر ليمثل المشروع الرئيسى فى النظرية الأنثروبولوجية والسوسيولوجية(٣٤)".

وبذلك يوضح مور صراحة التوترات العميقة فى النظرية الوظيفية، وهى التوترات التى تنتج عن تحليلها للتغير الاجتماعى، وارتباطاً بذلك فإن اتجاهه أصبح أكثر تقديراً نحو الماركسية(٣٥).

ويشير نيل سملسر فى دراسته عن "نحو نظرية عامة للتغير الاجتماعى" بوضوح إلى أن إسهامات ولبرت مور الأخيرة تحتوى على تحرك نحو الالتقاء مع الماركسية.

"مثل كل الماركسيين، ينظر مور إلى الصراع والتوتر بصفته طبيعى وقوى الحضور، غير أنه على خلاف الماركسيين، فإنه يرى أن الصراع والتوتر ينتج عن مصادر عديدة... وبصفته وظيفى كلاسيكى نجده ينظر إلى التكيف الاجتماعى بصفته استجابة للمؤثرات الهدامة. غير أنه على خلاف الوظيفى الكلاسيكى، نجده لا يفترض أن تؤدى التكيفات بالضرورة إلى تخفيض التوتر - حيث قد تولد فى الحقيقة التغيرات التوترات والصراعات الأكثر قوة [٣٦]". وبنفس الأسلوب يتفق تحليل سملسر فى نفس المقال بعض الوقت لكى يقنن النظرية الماركسية للتغير، وبصورة عمدية لكى يوحدها مع إعادة تفسيره للاتجاه الوظيفى، بينما نجده يمايز فى نفس الوقت آراءه عن آراء الوظيفيين الكلاسيكيين. وهو ما يعنى أن الالتقاء بين الماركسية والاتجاه الوظيفى فى أعمال سملسر لم يكن جهداً محورياً فقط ، ولكنه كان جهداً واعياً بذاته كذلك، كما يتضح ذلك من خلال مقاله الأخير، وبصفة خاصة فى ملاحظاته الختامية حيث قال : "وآمل فى إمكانية أن تعمل هذه الاستراتيجية فى اتجاه تجاوز العيوب التفسيرية للمداخل الوظيفية الكلاسيكية وكذلك الماركسية الكلاسيكية"[٣٧]. وبذلك توجد عند كل من مور وسمسلر مؤشرات للنشأة المحتملة لنوع من "اليسار البارسونزى".

ولإنجاز ذلك بقدر ما : لقد أكدت أن الاتجاه الوظيفى - وهو وجهة النظر الأكثر تأثيراً فى علم الاجتماع الأكاديمى المعاصر ككل - يعانى الآن من أزمة تتزايد عمقاً. وقد عجل الظهور الحاد لدولة الرفاهية من حدوث هذه الأزمة بقدر كبير، حيث يلاحظ أنه بينما توجد فى الاتجاه الوظيفى أبنية عميقة تفرض عليه أن يتحالف مع دولة الرفاهية، فإن هناك أساليب هامة أيضاً واجه من خلالها صعوبة واضحة فى التكيف مع متطلبات دولة الرفاهية المشجعة للتغير. ولا يستطيع الاتجاه الوظيفى فى شكله الكلاسيكى والمؤيد للاستقرار أن يوفر لدولة الرفاهية الموارد الفكرية المطلوبة. ومن ثم تعتبر أزمة الاتجاه الوظيفى فى جانب منها أزمة داخلية بالنسبة له. وفى شكله البارسونزى، فالاتجاه الوظيفى مستعد للتحالف مع دولة الرفاهية. برغم أنه، يفتقد فى نفس الوقت الأدوات الفكرية والدافع العميق لتناول قضايا التغير الاجتماعى ذات

الأهمية المحورية بالنسبة لدولة الرفاهية. وبطريقة أخرى تتضمن الأزمة توترًا بين دولة الرفاهية وبين كثير من الجوانب الهامة للثقافة الفرعية والتراث الفكرى للاتجاه الوظيفى. وفضلاًعن ذلك، فقد قدم النمو الهائل لدولة الرفاهية بصورة مباشرة تمويلاً هائلاً جديدًا لعلم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الأخرى. وبذلك لم يعد علم الاجتماع الوظيفى معرضًا بعد للقيود المولدة للتوتر فقط، ولكن أيضًا للفرص الجديدة التى ليست أقل من حيث توليدها للتوتر. ولقد افترضت أخيرًا أيضًا، أن البؤرة المحورية لهذا التوتر فى النظرية الوظيفية تكمن فى أساليبها فى تناول أو عدم تناول التغير الاجتماعى.بذلك يعد اندفاع الاتجاه الوظيفى للالتقاء بالماركسية جهدًا للتكيف مع التوترات التى يشعر بها فى هذا النطاق الفكرى، مثلما يعد مؤشرًا للأزمة المتنامية التى يعانى منها.

ويعنى اتصال نمو الأزمة فى الاتجاه الوظيفى بصورة حية بنمو دولة الرفاهية، أن هذه الأزمة تتصل بالتطورات الاجتماعية للقوة العظمى واستمرار أهميتها. وهى تعنى بذلك أن علم الاجتماع الأكاديمى ككل سوف يكون خاضعًا بذاته لقوى أقوى قد تغيره بصورة كاملة. وسوف تكون هناك بعض التغيرات التى تولدت داخل نطاق علم الاجتماع والتى ينبغى أن تتكيف معها وجهات النظر الفكرية الأخرى. وهو ما يعنى أن الاتجاه الوظيفى يفقد بقدر ما سيطرته على النطاق الفكرى، وهو ما يعنى أيضًا أن ذلك سوف يوفر لوجهات النظر المتنافسة فرصًا جديدة وهامة للنمو، وهذا بدوره، سوف يعمق الأزمة بالنسبة للاتجاه الوظيفى. ومرة أخرى، فإنه بسبب الدعم المباشر الذى تمنحه دولة الرفاهية لعلوم اجتماع "المشكلات الاجتماعية" المتكيفة مع مصالح الدولة (والتى ستظل على تنافس فى ذات الوقت مع اهتمامات الاتجاه الوظيفى) فإنها سوف تضعف من مكانة الأخير وتزيد التوترات الحالية فى علم الاجتماع الأكاديمى بدرجة أكثر عمومًا. وفى الفصل التالى سوف نقدم فحصًا أعمق لبعض من هذه التغيرات. حيث سنبذل محاولة للدراسة المفصلة لعدد متنوع من مؤشرات الأزمة ومصادرها فى النظرية الاجتماعية الوظيفية وعلم الاجتماع الأكاديمى اليوم.

ومن اللافت للنظر، وبخاصة من وجهة نظر الاهتمام العام بأسلوب تغير النظرية الاجتماعية، أن أى من التغيرات التى ناقشناها قد نتج عن الأساس الإمبيريقى المتراكم لعلم الاجتماع. إذ ليس هناك فى الحقيقة دليل على أن التغيرات التى أسستها الوظيفية

فعلاً، أو التى وعدت بتحقيقها - على سبيل المثال اندفاعها نحو الماركسية - لها أساسها بأى صورة كانت فى البحوث والنتائج التى توصلت إليها هذه البحوث ، سواء داخل أو خارج إطار النظرية الوظيفية، منذ نشر مؤلف بارسونز (بناء الفعل الاجتماعى) فى سنة ١٩٣٧ . فإذا نظرنا إلى تحليلنا الآن بصفته دراسة متعمقة لحالة الأسلوب الذى ننقد به النظرية الاجتماعية، فإنه ليس هناك دليل على أنها قد تغيرت بالأسلوب الذى افترضه "النموذج المنهجى" الشائع، أقصد، من خلال التفاعل مع المعطيات الجديدة أو استجابة لها. فلم تكن المعطيات هى التى غيرت الاتجاه الوظيفى من جانب له أهميتها، وفى الحقيقة، فإن المشكلات التى يميل الاتجاه الوظيفى لطرقها الآن ليست بذاتها جديدة. وأن ما حدث يتمثل فى أن المعطيات القديمة، التى نشأت لأسباب عديدة إلى حد كبير خارج نطاق كل من النظرية والبحث فى علم الاجتماع، قد خلعت عليها واقعية وأهمية وقيمة جديدة. وبإيجاز، لقد تغيرت العلاقة المتبادلة بين البناء الفنى والبناء التحتى لعلم الاجتماع، وأصبحت محملة بقدر متزايد من التوتر بسبب تغير الأخير (البناء التحتى) وذلك هو السبب أساسًا فى أن تغيرات نظرية كبيرة تقع الآن أو هى على وشك الوقوع.

الهوامش

(١) لمناقشة أعمق انظر تقديمي لمؤلف، E.Durkheim, Socialism, A.W. Gouldner, ed. (New York: Collier Books, 1962) pp. 7-31.

(٢) حول ذلك ومعطيات أخرى مقارنة انظر : The social Sciences and The Policies of Goverments (Paris: Organization for Economic Development, 1966).

(٣) The New York Times Magazine, December I, 1968, p. 106.

(٤) N. J. Smelser, Essays in Sociological (Explanation Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, 1968), p. 278.

(٥) من أجل تطبيق تفصيلي لهذه الاعتبارات على دراسة تراث السلوك "المنحرف" التى قام بها إلى حد كبير هووار بيكر، انظر A.W. Gouldner, The Sociology of Partisan: Sociology and The Welfare State, American Sociologist (May 1968).

(٦) Parsons, The Social System (Glencoe, ILL: The Free Press, 1951).

(٧) Ibid. p. 538. (Italics mine).

(٨) Ibid., p. 491.

(٩) T. Parsons, Essays in Sociological Theory (Glencoe, ILL: The Free Press, 1949). P. 325.

(١٠) Ibid., p. 326.

(١١) Ibid., p. 336.

(١٢) Parsons, The Social System, p. 317.

(١٣) Rural Soiology, XXVI, No.3 (September 1961), 219-239, Riprinted in Social Change, A. Etzoini and E. Etzoini, ed. (New York :Basic Books, 1964).

(١٤) Ibid.

(١٥) Ibid.

(١٦) T. Parsons, "Evolutionary Universals in Society. "American Sociological Review, XXIX, No. 3 (June 1961), 339,

(١٧) Ibid., p. 356.

(١٨) Ibid., p. 339.

(١٩) Ibid., p. 342.

(٢٠) Ibid.

(٢١) Ibid.

(٢٢) Handbook of Marxism, E. Burns, ed. (New York : International Publishers, 1935), pp. 22-323.

(٢٣) Parsons, "Evolutionary Universals in Society" p. 356.

(٢٤) Ibid., p. 341.

(٢٥) Ibid., p. 342.

(٢٦) من أجل بيانات ومناقشة متصلة مباشرة بهذا الموضوع انظر بصفة خاصة (وإن لم يكن جامعًا) الفصل الرابع من مؤلف A.W. Gouldner and Richard A. Peterson, Technology and the Moral Order (Indiana Polis : Bobbs - Merrill, 1962). لقد تناولتها لدلالة هذا التأكيد على الاستقلال النسبى للتكنولوجيا متسقًا مع تأكيد ماركس على أهمية الصراع - عند نقطة معينة - بين قوى وعلاقات الإنتاج ومتضمن فيه. ويعد هذا الاستقلال النسبى للتكنولوجيا أحد الأسباب التى تجعل من المحتمل أن تدخل - أى التكنولوجيا - فى صراع مع علاقات الإنتاج.

(٢٧) Karl Marx and Friedrich Engels, The German Ideology (New York: International Publishers, 1947), pp. 17-18.

(٢٨) Ibid., pp. 16-17.

(٢٩) Ibid., p. 19.

(٣٠) يمكن ملاحظة الطبيعة الضاغطة لهذه المعضلة، وبصفة خاصة دلالتها بالنسبة لتحليل التطور المجتمعى، من وجهة نظر بارسونز، فى التعليقات الختامية لدراسته : Societies, Evolutionary and Camparative Perspectives (Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall, 1966), p.115 . حيث لاحظ قائلاً: إنه بمجرد صياغة قضية الإسناد السببى تحليليًا فإن المشكلات القديمة للبيضة والدجاجة فيما يتعلق بالعوامل المثالية والمادية تصبح ببساطة بلا معنى. وأمل فى أمكانية أن يساعد تناول مشكلات التطور المجتمعى، بإيجاز، فى الانتصار على شبح ماضينا العقلى فى القرن التاسع عشر.

(٣١) Parsons, "Evolutionary Universals in Society", p. 356.

(٣٢) Ibid., p. 350.

(٣٣) Ibid., p. 356.

(٣٤) Wilbert E. Morre, Order and Change (New York : John Wiley and Sons, 1967). P. 7.

(٣٥) انظر أيضًا الملاحظات القيمة التالية التى قدمها ولبرت مور، حيث أكد: "أن تحليل ماركس كان بالفعل ذو طبيعة سوسيولوجية واضحة أكثر من المفكرين السابقين عليه، وقد بقيت التأويلات الماركسية والفيبرية هامة ومثيرة للجدل (Ibid., p.35)" وقد لاحظ ماركس بصورة صحيحة ... (Ibid., p.46) وأن موقفه يعد أساسًا مفيدًا للمناقشة (Ibid.,p.123) "وهناك عناصر فى التراث الماركسى ما زال لها صدقها المستمر (Ibid., p.298).

(٣٦) Smelser, Essays in Sociological Explanation, p. 279.

(٣٧) Ibid., p. 280.

الفصل العاشر

الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى

انهيار الاتجاه الوظيفى وظهور نظريات جديدة

لقد نتجت الأزمة الوشيكة الوقوع لعلم الاجتماع الأكاديمى فى بعض جوانبها، نتيجة لنجاحه عبر العالم الأشمل، مثلما نتجت الأزمة الوشيكة الوقوع للاتجاه الوظيفى نتيجة لنجاحه فى نطاق علم الاجتماع الأكاديمى. وقد كشف مسحنا القومى الذى طبق على علماء الاجتماع الأمريكيين فى عام ١٩٦٤ أن الغالبية الكاسحة منهم، فى الحقيقة حوالى ٨٠٪ كانوا يميلون نحو تأييد النظرية الوظيفية. وبهذا المعنى فقد كانت المحاضرة الرئاسية التى ألقاها كنجزلى ديفيز فى الجمعية السوسيولوجية الأمريكية فى سنة ١٩٥٩ صحيحة تمامًا فى القول بأن الاتجاه الوظيفى وعلم الاجتماع الأكاديمى قد أصبحا شيئًا واحدًا [1]. وإذا كنت قد فهمت أفكار المستر ديفيز بصورة صحيحة، فيبدو أنه أراد أن يؤكد أنه ليس هناك شىء صحيح بصورة محددة يتعلق بالتحليل الوظيفى وحده، وأن أى شىء يعتبر صحيحًا بالنسبة للتحليل الوظيفى أصبح الآن شائعًا فى كل التحليل السوسيولوجى. وهو يفترض، أنه برغم أن الاثنين مازالا مختلفان، فإنه مما يشوه التحليل الوظيفى ويشكك فيه، أن يكون مجرد تعبير عن الافتراضات الفلسفية للتحليل السوسيولوجى. تلك الافتراضات التى تفتقد الصحة العلمية.

فإذا نظرنا إلى محاضرة ديفيز ليس بالنظر إلى صحة حججها، ولكن باعتبارها إشارة إلى حالة الاتجاه الوظيفى كمدرسة فكرية، حيث تتضمن أطروحة ديفيز أنه قد أصبح من الصعب إدراك الحدود بين الاتجاه الوظيفى وبين المدارس الفكرية الأخرى.

ومن الواضح تماماً أن مقالة ديفيز لا تعلن عن زواج بين الاتجاه الوظيفى وعلوم الاجتماع الأخرى، بل هى بدلاً من ذلك، كانت إنذاراً بالحاجة إلى اليقظة للحفاظ على الاتجاه الوظيفى باعتباره مدرسة متميزة، ولذلك تعد ملاحظات ديفيز هامة ومقنعة ليس لمجرد أنها تبرهن مباشرة على أن الاتجاه الوظيفى قد فقد تميزه، ولكن أيضًا بصفته خلافًا مع زملائه الوظيفيين السابقين، حيث تعد هذه الملاحظات فى ذاتها إشارة إلى اندفاع الاتجاه الوظيفى الواضح نحو تحلل حدوده. وفى هذا الإطار تعد مقالة ديفيز، بصورة أساسية، تعبيراً عن ارتداده عن الاتجاه الوظيفى. وليست هذه واقعة بسيطة، إذا تأكد لنا أن ديفيز كان من أقوى المناصرين للاتجاه الوظيفى وأكثرهم شهرة. حيث تعبر حجج ديفيز عن الانشقاقات والتحديات والأزمة التى تنتظر الاتجاه الوظيفى فى قمة انتصاره.

وعلى نقيض انتقاد سملسر ومور للاتجاه الوظيفى انطلاقًا من "اليسار"، فإن تخلى ديفيز عن الاتجاه الوظيفى – أو حسبما يسمه هو بصورة صحيحة "الحركة الوظيفية" – يعبر عن ما يمكن تسميته نقد الاتجاه الوظيفى انطلاقًا من "اليمين" حيث نجد أن نقده يهاجم الاتجاه الوظيفى لافتقاده القدرة على الانفصال (الذى يعد صحيحًا هو الآخر)، وهو الانفصال الذى يدركه من منظور منهجى، والذى يعبر بدرجة أكثر عن موقف وصفى. ومع ذلك، تتمثل أهمية نقد ديفيز بالنسبة لنا فى كونه يعد أحد المؤشرات الكثيرة للتنوع المتزايد فى التميز الفردى لجيل تلاميذ بارسونز، حتى الذين وجدوا قبل الحرب العالمية الثانية. وأن تأكيد ديفيز على عدم إمكانية التمييز بين الاتجاه الوظيفى وعلم الاجتماع، إنما ترجع جزئيًا، إلى انتشار تأثير الاتجاه الوظيفى، ولكنه يعزى أيضًا إلى حقيقة أنه من خلال نموه، فإن التنوع الداخلى الذى تحقق، جعل من الصعب فى الحقيقة بالنسبة له أن يحافظ على تماسكه الداخلى، وعلى وضوح حدوده النظرية. وبإيجاز، فإنه لأسباب عديدة، أصبح من الصعب بصورة متزايدة، أن ندرك – على الأقل من خلال الفحص السببى – الاختلاف بين العلماء الوظيفيين وعلماء الاجتماع الآخرين، ليس لأنه لم تعد هناك اختلافات شكلية بينهم، ولكن لأنه قد ظهر نوع من التنوع الهائل بين العلماء الوظيفيين حول اتجاهاتهم أو ميولهم المحورية. حيث يعد ذلك، فى جانب منه تعبيراً عن انهيار الاتجاه الوظيفى، بينما يعد فى جانب آخر مؤشراً على أزمته الوشيكة الوقوع.

دور الجماعة الأصلية فى الانهيار

لقد نتج انهيار الاتجاه الوظيفى فى جانب منه، عن نجاحه وتأثيره الهائل. وكما هى الحال بالنسبة لوجهات النظر الأخرى، فقد كان من السهل بالنسبة للاتجاه الوظيفى أن يحافظ على وضوح التزاماته المحددة حينما كان تعبيراً عن وجهة نظر الأقلية، أى حينما كان فى المعارضة؛ غير أنه حينما تقدم إلى مركز الصدارة ذات الاحترام، فإن وضعه الجديد جعله عرضة للضغوط التى أضعفت تحدده.

وبغض النظر عن أى شىء آخر، فقد كان نجاح الاتجاه الوظيفى يعنى زيادة كبيرة فى تكاثر مناصريه. وقد كان من المتوقع أن تؤدى هذه الزيادة الكمية بحد ذاتها إلى إنتاج تنوع هائل فى موقفه النظرى. وفضلاً عن ذلك، فإنه من المحتمل أن ينمو هذا التنوع بدرجة أكثر طالما أن مناصريه، القدامى والجدد، هم مثقفون لهم تفردهم الذى يفرض عليهم أن يكسبوا مكانتهم عن طريق تمييز أدواتهم، من خلال المنافسة، كل عن الآخر من خلال التعبير عن خلافاتهم الفكرية علانية.

ومع ذلك، توجد مصادر أخرى نتج عنها هذا الانهيار المتنامى للاتجاه الوظيفى، حيث تنسب هذه المصادر إلى حقيقة أن الاتجاه الوظيفى البارسونزى قد انتشر بواسطة جماعة أصلية أظهرت منذ بداياتها الأولى ميولاً نحو التنوع أو الاختلاف الفردى. وهناك عديد من الخصائص المميزة لهذه الجماعة الأصلية تستحق الذكر هنا. الأولى، إنهم شكلوا جماعة عالية التأهيل ومنتجة، ويمكن أن نتحقق من ذلك بسهولة من خلال التركيز على عملهم كباحثين، وكتاب، وأصحاب مؤلفات منشورة. ففى إطار وقت محدود للغاية منذ نهاية الثلاثينيات من القرن العشرين نجد أنهم قد أهلوا أجيالاً عديدة وليس جيلاً واحداً، وهى الأجيال التى قامت بدورها بتأهيل أجيال تالية. من ثم فقد تزايد التنوع فى عمل الباحثين الوظيفيين ليس بسبب النزعة الفردية المتنافسة للجماعة الأصلية فقط، ولكن أيضاً بسبب النزعة الفردية المتنافسة للأجيال الشابة، وأيضاً بسبب التوترات بينهم وبين أجيال الكبار، وكذلك بسبب استعارة التجديدات الفردية وانتشارها بين الأجيال أو بين الأفراد داخل الجيل الواحد.

وتتمثل الخاصية الثانية – للجماعة الأولى الأصلية – التى أدت إلى الانهيار المتزايد للاتجاه الوظيفى، فى كونهم قد حققوا شهرة قومية أكاديمية فى سن مبكرة نسبيًا، مقارنة بالإمكانيات الأوربية، ومن ثم فهم حاليًا أكثر حيوية ونشاطًا، يكتبون وينشرون، وهم معرضون للتنوع والاختلاف المتزايد فيما يتعلق بعمل جماعة رفاقهم الذين ينتمون لنفس الجيل، وأيضًا مع إسهامات تلاميذهم. ومن ثم نجد أن عملهم قد تطور فى اتجاه أن يصبح أكثر تفردًا فى طبيعته واهتماماته وأسلوبه. وبسبب تفوقهم، فإن ذلك قد أكد على صحة تفرد الشباب، أو العلماء الأقل شهرة، ومن ثم فقد ساهم فى إضعاف حدود التنوع أو الاختلاف داخل المدرسة الوظيفية ككل[٢].

ونظرًا لأن الجماعة الأصلية الوظيفية الأولى كانت شابة نسبيًا حينما حقق أعضاؤها شهرتهم المهنية على المستوى القومى، فإننا نجدهم قد تعرضوا لضغوط أخرى مولدة للتنوع. لأمر أساسى، وهو أنهم قد حصلوا على كل المكافآت التى يمكن أن تقدمها المؤسسة السوسيولوجية. حيث أصبح الكثير منهم رئيسًا للجمعية السوسيولوجية الأمريكية، حتى برغم أنهم كانوا مازالوا فى ريعان حياتهم، وبهذه الطريقة فقد كرمت الجماعة الأصلية الأولى بصورة مبكرة وفعالة حتى أنه أصبح من الصعب أن نجد أعضاءً منهم لكى تمنحهم امتيازًا. وكنتيجة لنجاحهم وهم فى عمر الشباب، فقد كان هناك القليل المتيسر بالنسبة لجماعتهم المهنية لمكافأتهم بصورة ذات معنى، حتى لو افترضنا أنهم ما زالت لديهم الشهوة من أجل تكريمات أفضل.

ويفترض ذلك بدوره، أن يكون لجماعتهم المهنية مجموعة من الضوابط الاجتماعية الضعيفة التى يمكن أن تفرض عليهم لكى تحد من فرديتهم. ويتلاءم مع ذلك، أن ذلك كان يعنى أيضًا أن هؤلاء الباحثين الذين ما زالوا منتجين يميلون للبحث عن مكان آخر ليحصلوا على مكافآت – خارج نطاق جماعتهم المهنية – قد يبحثون عنها فى مهن مختلفة، أو مجالات جديدة للمشكلات، أو من خلال جماعات مرجعية جديدة فى الحياة العامة. حيث ما زالت هناك فى الحقيقة "عوالم جديدة ينبغى غزوها". غير أن ذلك بدوره، يمكن أن يزيد أيضًا من تنوع إنتاجهم الفكرى.

وكمصدر أخير لزيادة التنوع فى الجماعة الأصلية البارسونزية، فإننا ينبغى أن نذكر بإيجاز، أنه برغم نشاطهم الواضح من خلال، أساليب كثيرة للغاية، فإنهم قد أصبحوا أكبر سنًا عن ذى قبل. وهم ينظرون الآن بالتأكيد إلى إنجازاتهم فى ضوء بناء مختلف من العواطف، أو من خلال خبرة أو "واقع شخصى" مختلف يختلف عن الواقع الذى كان لهم فى شبابهم. حيث يخضع إسهامهم الجديد لظروف جديدة ذات طبيعة أصيلة وشخصية فى الغالب. وحيث يتشكل هذا الإسهام بواسطة النظرة إلى الوراء بقدر ما يتشكل بواسطةالتوقع المحدود أمامهم. فبينما هم ينظرون إلى الوراء حيث شبابهم، فإنهم ينظرون إلى الأمام أيضًا حيث مستقبلهم التاريخى. وفى هذا الإطار يستفيد البعض من الوقت المتاح لهم لكى يطبعوا بعمق صورتهم العامة ويثبتوها ويجعلوها أكثر تحديداً، وهى الصورة التى سوف يخلفونها وراءهم، بينما يصبح بعضهم الآخر أكثر رقة وتسامحًا فيما يتعلق بالاختلافات الفكرية، يسعون للاستمتاع بالحاضر بدون أى خلافات تثير الحقد، بينما قد يندفع البعض الثالث بعيداً عن الحياة العامة لجماعتهم المهنية وسوف يعقدوا العزم على أن يبذلوا كل جهودهم، بأخلاق شبيهة بأخلاق إيرنست هيمنجواى "لكى ينجزوا عملهم" بحيث يؤدى كل ذلك إلى مزيد من الشعور بالفردية، التى تؤدى إلى رفع درجة التنوع فى أعمالهم التالية، ومن ثم يضعف تماسك الاتجاه الوظيفى ويتم القضاء على وضوح حدوده. ومن ثم، تعد هذه المصادر، من بين المصادر الداخلية للأزمة الوشيكة الوقوع للاتجاه الوظيفى بوصفه ثقافة فكرية متميزة.

سخط الشباب

ويمكن افتراض مصدر آخر للأزمة الوشيكة الوقوع بالنسبة للاتجاه الوظيفى من خلال فحص الاختلافات فى أعمار علماء الاجتماع الأكثر تأييداً، والأقل تأييداً من حيث ميلهم لهذا الاتجاه. وحسبما ذكرت سابقًا، فقد سأل المسح القومى لعلماء الاجتماع الأمريكيين، - وهو المسح الذى أجريته أنا وتومثى سبرى - أفراد العينة أن يعبروا عن موافقتهم أو عدم موافقتهم على العبارة التالية: "ما زالت النظرية

والتحليل الوظيفي ذواتي قيمة كبيرة بالنسبة لعلم الاجتماع المعاصر"، وقد وجدنا أن الإجابات مؤيدة بصورة كاسحة بالنسبة للجماعة ككل. غير أننا لاحظنا أن جماعات العمر المختلفة ليست مؤيدة أو غير مؤيدة بنفس القدر. حيث تتزايد النسبة المئوية لهؤلاء الذين عبروا عن آراء غير مؤيدة للاتجاه الوظيفي تدريجياً كلما كان المستجيبون أصغر سناً. حيث نجد أن ٥٪ من جماعة العمر فوق الخمسين لم تؤيد الاتجاه الوظيفي؛ في مقابل ٩٪ من جماعة العمر بين ٤٠ -٤٩ عاماً لم تكن مؤيده، في مقابل نسبة ١١٪ في جماعة العمر بين ٣٠-٣٩ عاما، ٤٠٪ في جماعة العمر بين ٢٠-٢٩ عاماً. وليس هناك شك في أن هذه الاختلافات ضئيلة، ومن الواضح أن غير المؤيدين يشكلون أقلية في أي جماعة من جماعات العمر. غير أنه مما لاشك فيه، أن الاتجاه الذي ظهر كان متسقاً وله دلالته. فمن الواضح أن غير المؤيدين يشكلون أقلية في أي جماعة من جماعات العمر. غير أنه مما لاشك فيه، أن الاتجاه الذي ظهر كان متسقاً وله دلالته. فمن الواضح أن المستجيبين الأصغر كان لديهم ميل عدائي نحو الاتجاه الوظيفي، وفي الحقيقة أكثر من ضعف عدد الكبار في هذا الصدد.

فإذا حاولنا رسم خط حاد يفصل بينهم، فيبدو أن هذا الخط يقع بين هؤلاء الذين هم فوق الخمسين عاماً وبين من هم أقل من الخمسين. حيث تبدو الجماعة التي يصل عمرها إلى ما فوق الخمسين أكثر تاييداً (وأقل من حيث عدم التأييد). ومن ثم، فإنه كلما هبطنا إلى أسفل خط العمر، فإن نسبة الاستجابات المؤيدة تنخفض بينما تتزايد نسبة الاستجابات غير المؤيدة. ويبدو أن النقطة الفاصلة تقع بين هؤلاء الذين تدربوا مهنياً قبل وأثناء الحرب العالمية الثانية، وبين هؤلاء الذين تدربوا بعدها. وفضلاً عن ذلك، فمن خلال فحص الاستجابات (الحيادية) وغير المحددة، توجد إشارة إلى أنها تميل إلى الانخفاض المستمر إذا انتقلنا من الجماعات الأكبر إلى الجماعات الأصغر. وبإيجاز، يبدو أن المنطقة المتوسطة في اتجاهها إلى الاختفاء، حيث توجد أمارات على حدوث الاستقطاب. وينتج نمو الاستجابات غير المؤيدة من خلال انخفاض الاتجاهات الحيادية أو غير المحددة تجاه الاتجاه الوظيفي. وأيضاً من خلال انخفاض نسبة هؤلاء الذين لديهم توجهات مؤيدة للاتجاه الوظيفي. غير أن أكثر النتائج أهمية هنا تتمثل في أن الشباب يتخلون عن الاتجاه الوظيفي أو أنهم يميلون بدرجة أكثر للتمرد عليه. وبرغم

ضآلة الاختلافات فيما يتعلق بهذه القضية، فإننا نجد أن هذا التيار محدود للغاية، حتى أننا نتوقع استناداً إلى أسباب معقولة أنه سوف يستمر. وسوف يواجه الاتجاه الوظيفى صعوبة متزايدة فى كسب العلماء الشباب إلى وجهة نظره. ومن المؤكد أنه حينما يظهر الموقف النظرى قدرة متضائلة لجذب الشباب له، فإنه تصبح هناك أسساً قوية للتأكيد بأن هناك أزمة وشيكة الوقوع بالنسبة له.

ومنذ عام ١٩٦٤، حينما بدأ مسحنا لعلماء الاجتماع الأمريكيين، ومنذ عام ١٩٦٦ حينما كتبت أول تقرير عنه فى الاجتماعات القومية للجمعية السوسيولوجية الأمريكية فى ميامى كانت هناك عدد من الإشارات الأخرى للاستياء المتزايد بين العلماء الشباب تجاه الاتجاه الوظيفى بصفة خاصة، بل أيضاً تجاه علم الاجتماع الأكاديمى فى الولايات المتحدة بصورة عامة. وقد تمثل التغيير العام الأكثر قوة من ذلك، كما أشرت سابقًا، فى اجتماعات الجمعية السوسيولوجية الأمريكية التى عقدت فى بوسطن عام ١٩٦٨ . حيث اتخذ هذا التعبير أشكالاً عديدة، من بينها تشكيل "المؤتمر الراديكالى" الذى نظمه إلى حد كبير عدد من الشباب المتحمسين الذين فرغوا لتوهم من الاضطرابات والتظاهرات فى جامعة كولومبيا والجامعات الأخرى. وقد تجلى الاستياء فى إجابتهم على سكرتارية قسم الصحة والتعليم والرفاهية من خلال انسحابهم، ومن خلال قراراتهم فى جلسات المشروعات المعقودة ضمن اجتماعات الرابطة. وقد تعمقت جهود المؤتمر الراديكالى واتسعت أكثر فى اجتماعات الجمعية السوسيولوجية الأمريكية فى سان فرانسسكو عام ١٩٦٩، وأبرزت بوضوح أن استياء الشباب يتحرك الآن من كونه تعبيرات فردية ساخطة ليصبح أشكالاً منظمة للمقاومة ضد ما يعتبر وجهات النظر المسيطرة فى علم الاجتماع.

وقد اتضح انخفاض جاذبية الاتجاه الوظيفى لعلماء الاجتماع الشباب بصورة مبكرة من خلال النشر المتزايد للانتقادات الخلافية الموجهة للنموذج الوظيفى خلال الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. ويبدو أن هذه الانتقادات قد وجهت من قبل دارسين ما زالوا تحت الخمسين، مثل رالف دارندورف، وبيتر بلاو، وديفيد كولوود، ودينيس رونج وأنا وآخرين. وفضلاًعن ذلك، يوجد، من ناحية، سبب لا بأس به للاعتقاد بأن الانتقادات التى وجهها س. رايت ميلز للاتجاه الوظيفى قد عزفت على الوتر الحساس للشباب.

ويعتبر ظهور النظرية الشاملة والمختلفة بصورة راديكالية من بين الإشارات الأخرى للأزمة الوشيكة الوقوع للاتجاه الوظيفى. حيث نجد أن الالتزامات الصورية لهذه النماذج، وعواطفها وافتراضاتها الكامنة تختلف بدرجة هامة عن النموذج البارسونزى بصفة خاصة، وعن الاتجاه الوظيفى بصورة عامة. ومن بين أكثر النماذج أهمية فى هذه النماذج النظرية الجديدة، نجد عالم النفس الاجتماعى إرفنج جوفمان، حيث يعد بالتأكيد هو الباحث الأكثر عبقرية فى جماعته.

إشارات أخرى للأزمة

الفن المسرحى لجوفمان ونظريات جديدة أخرى

تعد إسهامات جوفمان نوعًا من الفن المسرحى الاجتماعى، حيث تمجد فيه المظاهر الخارجية وليس الجوهر الكامن وراءها. وهو نوع من الفن المسرحى تزود فيه كل المظاهر وكل الادعاءات الاجتماعية بنوع من الواقعية المتساوية، حتى لو كانت أصولها سيئة السمعة، منحطة أو منحرفة. بإيجاز لا يمتلك الفن المسرحى لجوفمان، على خلاف الاتجاه الوظيفى أية مبادئ ميتافيزيقية تقنن التدرج. حيث يتم توفير التدرجات الثقافية الشائعة فى نظرية جوفمان : إذ نجد على سبيل المثال، أن نزلاء المستشفى هم الذين يتحكمون فى الأطباء النفسيين المحترفين، وينظر بنوع من الشك إلى الاختلاف بين الشخص الساخر والمتشائم، وبين الإنسان الصافى أو المخلص، وحيث تصبح سلوكيات الأطفال نموذجًا لفهم سلوكيات البالغين، وتصبح سلوكيات المجرمين نقطة الانطلاق لفهم البشر المحترمين، وهنا لا نجد من هو أعلى أو من هو أدنى.

ومع ذلك، يعانى تجنب جوفمان أو رفضه لصيغ التدرج الشائعة من جوانب غموض هامة فيه. فمن ناحية، يحتوى تجنب جوفمان على تضمين أن يكون مضاداً لأنواع التدرج القائمة، ومن ثم فهو ضد هؤلاء الذين يحصلون على امتياز منها، ومن ثم فهو - أى التجنب - يختلط بهذا القدر بالرؤية المتمردة والناقدة للمجتمع الحديث. ومن ناحية أخرى، فبرغم أن رفض جوفمان للتدرج الاجتماعى يعبر عن نفسه

فى الغالب من خلال تجنب الترتيب الاجتماعى وأهمية الاختلافات فى القوة، حتى بالنسبة للاهتمامات ذات الأهمية المحورية بالنسبة له، فإن رفضه على هذا النحو يحتوى على تكيف مع ترتيبات القوة القائمة. ومع التسليم بهذا الغموض، فقد كانت الاستجابة لنظريات جوفمان ذات طبيعة انتقائية فى الغالب، حيث يركز الناظر على جانب الغموض الملائم له، ولذلك نجد أن البعض من بين المتمردين الشباب قد يدركوا نظرياته باعتبارها تحتوى على إمكانية راديكالية.

وتعد نظرية جوفمان علم اجتماع "المشاركة فى الحضور"، علم اجتماع ما يحدث حينما يكون البشر فى حضورهم كل مع الآخر. فهى نظرية اجتماعية تسكن فيما هو عرضى، وتدرك الحياة كما تعاش فى محيط من التفاعل الشخصى الضيق، فهو تفاعل لا تاريخى، ولا نظامى، وهو يشكل وجوداً خارج التاريخ والمجتمع، وهو تفاعل يصبح حيًا من خلال المواجهة العابرة والمرنة. وعلى خلاف بارسونز الذى يدرك المجتمع باعتباره كرة من المطاط صلبة ومرنة، وتظل نافعة برغم القطع التى تمزقت عنها، فإن صورة جوفمان للحياة الاجتماعية ليست بصفتها أبنية اجتماعية جيدة التماسك وثابتة، ولكن بصفتها مجدولة بغير إحكام، ومختلطة ومتأرجحة، حيث يسير البشر على طول ممراتها الضيقة بصورة قلقة. وفى هذه الرؤية، يعتبر البشر بهلوانات أو بشراً يشاركون فى ألعاب، وقد تحرروا بطريقة ما من الأبنية الاجتماعية وأصبحوا منفصلين بصورة متزايدة حتى عن الأدوار المقننة ثقافيًا. وهم يُنظر إليهم بدرجة أقل بصفتهم نواتج النسق الاجتماعى، أكثر من كونهم أفراداً "يقومون بتشغيل النسق" من أجل الارتقاء بالذات. وبرغم أنهم منفصلين أو مغتربين جزئيـًا عن النسق، إلا أنهم مع ذلك لا يتمردون عليه.

ولا تلعب المنظومة الأخلاقية (أو "الاحترام") دوراً فى الحفاظ على تماسك العالم الاجتماعى لجوفمان، بل إن البراعة (أو القدرة الاجتماعية الحصيفة) هى التى تحافظ على تماسكه . حيث يعتمد هذا النظام الاجتماعى كما يوجد بالنسبة لجوفمان على الشفقة المحدودة التى يخلعها البشر كل على الآخر، إذ تعد الأنساق الاجتماعية جزر هشة وسابحة بصورة محدودة ينبغى أن تقام وأن تحدد شطآنها بصورة يومية. وفى وجهة نظر جوفمان للعالم (ونستعير هنا عبارة جورج هومانز) يرجع البشر

إلى قلب الصورة – مخادعين، ومنهكين وأشرار لكنهم ما زالوا بشراً – بينما تندفع الأبنية الاجتماعية القوية بعيداً إلى خلفية الصورة. فهناك إحساس يتم تواصله بتأرجح العالم وعدم استقراره ، وفى نفس الوقت هناك إحساس ممتع بضرورة تدبر ذات الإنسان فيه.

وبدلاً من إدراك الأنشطة بصفتها مجموعة الوظائف المتشابكة يقدم نموذج جوفمان المسرحى رؤية يمكن من خلالها النظر بصورة منظمة إلى الحياة الاجتماعية فيها بصفتها أحد أشكال الدراما المحكمة، والتى من خلالها – كما فى المسرح – يناضل البشر لكى يقدموا صورة مقنعة عن ذاتهم للآخرين. وهناك لا ينظر إلى البشر بصفتهم يحاولون أن يفعلوا شيئًا، ولكن بصفتهم يحاولون أن يصبحوا شيئًا ما. وحيث ما زالت "الطبقة الثالثة" تحاول الآن أن تصبح "شيئًا ما" برغم أنها تسلك طرقًا مختصرة). فإذا كانت الحياة تعد "مكتبًا لعقد الصفقات" بالنسبة لعائلة ثرية من بوسطن وجمهورية من حيث انتمائها السياسى، حيث تصبح علاقة التبادل هى العلاقة الأساسية بالنسبة لها، فإنه بالنسبة لجوفمان نجد أن المسرح هو المكان الذى يشارك فيه الجميع فى مسرحية دائمة والكل ممثلون . (ومع ذلك نجد أن الفن المسرحى لجوفمان يستند فى الحقيقة إلى نموذج محدد للمسرح؛ حيث يتخذ نقطة انطلاقه مما يمكن أن يعتبر الدراما" الكلاسيكية المحدثة" التى تختلف تمامًا عن مسرح "العصابات" Gurrilla مثلاً، أوالمسرح "الحى"، حيث نجد أن كلاً منهما يصور العواطف القوية، ويختلط بصورة واضحة بالأهداف الأخلاقية.

بذلك يعلن جوفمان وفقًا للتمييز الشائع بين الاعتقاد والواقع، أو بين المرتاب والمخلص. وفى هذا المسرح الذى يسع العالم بكامله، فإن ما يعد حقيقة ليس العمل الذى يقوم البشر بأدائه أو الوظائف الاجتماعية التى ينجزونها . حيث ينظر إلى السلوك البشرى، بدلاً من ذلك، بصفته يهتم أساسًا بتشجيع تأسيس تصور محدد للذات والحفاظ عليه أمام الآخرين. وفضلاً عن ذلك، لا يبدو أن نتاج هذا الجهد يعتمد على ما يفعله البشر "حقيقة" فى العالم، أو على وظائفهم الاجتماعية، أو على قيمهم، ولكن على قدرتهم الماهرة على تعبئة الدعائم المقنعة وأساليب وأماكن وزمان المشاهد. ومن ثم، تعتمد قيمة الإنسان فى هذا العالم على مظاهرة، وليس كما هى الحال بالنسبة للبرجوازية الكلاسيكية، على مهاراته وقدراته وإنجازاته.

وفى حين أنه قد ينظر إلى نظرية جوفمان بصفتها نوعًا من "الوظيفية الجزئية" التى تهتم بتحديد الميكانيزمات التى تدعم التفاعل الاجتماعى، فإننا نجده قد فشل فى طرح الأسئلة المحورية التى قد يطرحها الباحث الوظيفى فيما يتعلق بالصور التى تقدم للذات. وهو لا يفسر لنا على سبيل المثال، لماذا ينتقى الأشخاص بعض الذوات أو يسقطونها، ولماذا يوافق الآخرون على الذات المعروضة أو يرفضونها. بمعنى أنه، لكونه ينظر إلى ذلك إلى حد كبير بصفته يتعلق بالحفاظ على صورة متسقة عن الذات، فإنه لم يتساءل عن مدى كون بعض الذوات أكثر تحقيقًا للإشباع فى نتائجها، سواء بالنسبة للذات أو الآخر، ومدى كون ذلك يشكل اختيارها والموافقة عليها. إلى جانب أنه لم يوضح بصورة منظمة الطريقة التى توفر بها القوة والثروة الموارد التى تؤثر فى القدرة على إسقاط الذات بنجاح.

ومع ذلك، يعتبر الفن المسرحى لجوفمان، فى نفس الوقت تعبير عن الرفض والازدراء الأرستقراطى للبرجوازية الكادحة. إذ يعتقد الأرستقراطيون فى من هم؛ وما هى قيمتهم، بينما ينشغل فاعلى جوفمان فى التنكر بوهم الذات. وما حدث حينئذ، يتمثل فى أننا لم نترك عالم البرجوازية، ولكننا دخلنا بعمق فى العالم المتغير للبرجوازية الجديدة، وبذلك يعكس نموذج الفن المسرحى عالمًا جديداً، توجد فيه شريحة من الطبقة المتوسطة لم تعد تؤمن بأن العمل الجاد هو المفيد، أو أن النجاح يعتمد على التطبيق أو العمل المتقن. وفى هذا العالم الجديد يوجد إحساس حاد بعدم عقلانية العلاقة المتبادلة بين إنجاز الفرد، وحجم المكافأة التى يحصل عليها، أو بين الإسهام الحقيقى والسمعة الاجتماعية ، إنه العالم الذى يحصل فيه نجم هوليود على أعلى الأجور، عالم سوق مخازن السلع، التى تكون فيه العلاقة بين أثمانها وفوائدها واهية.

ويميز الفن المسرحى الانتقال من الاقتصاد القديم الذى يتمحور حول الإنتاج إلى اقتصاد جديد يتمحور حول التسويق والتأييد الجماهيرى، بما فى ذلك تسويق الذات. فهو يبرز التغير من مجتمع يكون أبطاله، كما يذهب ليولوينثال(٣)، هم أبطال الإنتاج، إلى مجتمع حيث يكون أبطاله كما هم الآن أبطال الاستهلاك. وفى هذا "الاقتصاد الثالث" الجديد، بخدماته المتكاثرة، ينتج فيه البشر فى الحقيقة الوظائف بصورة متزايدة أكثر من إنتاجهم السلع. وفضلاً عن ذلك، فإن الوظائف

والمنتجات التى ينتجونها تكون مختلفة بصورة ثانوية فقط، إذ تنفرد كل عن الأخرى من حيث الشكل فقط. ولذلك ففى الاقتصــاد الجـديـد، يعتبر المظهر فقط ذو أهمية بصفة خاصة.

وحينما لا يكون أمام البشر اختيارات حقيقية، ليس فقط من السوق الاقتصادى ولكن فى السوق السياسى أيضًا، فإن المظاهر تصبح ذات أهمية بدرجة كبيرة. ولذلك انجذب كثير من الأمريكيين للرئيس جون ف. كيندى، لأنه كما يذكرنا كان له أسلوب خاص. وفى مجال الاقتصاد والسياسة حيث يغيب وجود اختلاف واضح بين البدائل، فإن اختلافات الشكل هى التى تعزز وهم الاختيار. وبذلك يصبح الأسلوب أو الشكل هو استراتيجية الشرعية بين الأشخاص، بالنسبة لهؤلاء الذين انفصلوا عن العمل، والذين أصبحت الأخلاق ذاتها بالنسبة لهم وسيلة حصيفة وملائمة، إذ تعكس النظرية المسرحية للحياة الاجتماعية عواطف وافتراضات الطبقة المتوسطة الجديدة: عواطف المنظم فى القطاع الاقتصادى المنتج للخدمات، وعواطف العامل ذى الياقة البيضاء الواعى بمكانته، وعواطف المهنيين والموظفين البيروقراطيين، وأيضًا عواطف الطبقة المتوسطة المتعلمة، وليس عواطف الجماعات التى تمتلك الثروة.

وتعد نظرية جوفمان نظرية اجتماعية تروق للبشر الذين يعيشون فى إطار التنظيمات البيروقراطية الهائلة أو عليهم أن يتعاملوا معها، تلك التنظيمات التى تمتلك القوة الماحقة والواقعة تحت سيطرتها والتى ليست معرضة لتأثير الأفراد. ولذلك لا يتعرض جوفمان لكيف يسعى البشر لتغيير بناء هذه التنظيمات أو بناء الأنساق الاجتماعية الأخرى. ولكن دراسة كيف يمكنهم التكيف مع هذه الأنساق والحياة بداخلها. فنظريته تعد نظرية فى "التكيفات الثانوية" التى قد ينجزها البشر مع البناءات الاجتماعية البالغة القوة، والتى يشعرون بضرورة التسليم بها. وتوصل نظريته عن "النظم الكلية" بوضوح المعنى – الذى يقصده جوفمان – المتعلق بالتأثير الكاسح للتنظيمات على الأشخاص، الذين ينظر إلى فرديتهم بصفتها محمية إلى حد كبير بواسطة الحيلة والمكر. حيث يصبح الأفراد، فى التنظيمات الكبيرة والحديثة أكثر استعداداً من حيث قابلية الاستبدال، ومن ثم يصبح المعنى الذى لديهم عن الاستحقاق والقدرة فاسداً. ولأن تأثيرهم ضعيفًا على التنظيم ككل، فإنهم يركزون على إدارة

الانطباعات، ويحاولون أن يكونوا موضع انتباه ومختلفين عن الآخرين، وبذلك فهم يحاولون تأسيس قدراتهم الفردية واستحقاقهم. حيث يعتمد البشر بقوة، فى التنظيمات الكبيرة، على استجابات الآخرين، فهم يعرفون بوجودها. وسوف يكون هؤلاء الأكثر اعتماداً والأكثر حساسية لاعتمادهم الأكثر اهتماماً بإدارة الانطباع المتعلق بالذات، وهو الانطباع الذى يمكن توصيله للآخرين. وبذلك تعد إدارة الانطباعات استراتيجية للبقاء من المحتمل أن يؤكد عليها بدرجة أكثر الأشخاص الذين بقيت افتراضاتهم فردية، تؤكد على المنافسة، غير أنهم هم الذين يعتمدون الآن على التنظيمات الكبيرة. وبذلك يصور جوفمان فى الحقيقة استراتيجيات المكر والخداع ويدافع عنها، تلك الاستراتيجيات التى بواسطتها يحمى هؤلاء البشر أنفسهم، ويحاولون بواسطتها الحفاظ على بقاء معنى لحقيقتهم وقدرتهم فى ظل هذه الظروف.

إذ يمكن لهذه الطبقة المتوسطة الجديدة التى ليست شريحة اجتماعية مزودة بوسائل مستقلة، والتى ليست مستقلة بصورة واضحة عن الآخرين، أن تقول : دع الجماهير تذهب إلى اللعنة. حيث نجد أن عالم البرجوازية الجديد "الذى تنتشر فيه إدارة الانطباعات" يسكنه بشراً قلقون ويتوجهون نحو الآخرين بانتصاراتهم الشاقة أو المرهقة، والذين يعيشون فى ظل خوف دائم من أن يفضحهم الآخرون، والذين يخدعون أنفسهم بصورة متعمدة. وتصبح إدارة الانطباعات إشكالية فى ظل ظروف معينة فقط : حينما يكون على البشر أن يعملوا لكى يبدون كما يتوقع الآخرون منهم أن يكونوا. ولكن لماذا يكون على البشر أن يعملوا وفقاً لذلك، إذا لم يعودوا معرضين تلقائياً لأن يفعلوا أو يكونوا كذلك؟. وبإيجاز، لقد أصبحت المنظومة الأخلاقية التى تشكل العلاقات الاجتماعية المتبادلة أقل استيعاباً فى شخصية البشر، برغم بقائها بصفتها حقيقة فى نطاق الواقع الاجتماعى. حيث نجدها تميل إلى أن تصبح مجموعة من قواعد اللعبة التى يمكن السيطرة عليها أدائياً، بدلاً من الشعور العميق بها بصفتها التزامات أخلاقية.

وبذلك تصبح العلاقات الاجتماعية المتبادلة نوعاً من التفاعل بين ممثلى الجاسوسية، حيث يسعى كل منهم إلى إقناع الآخر بأن حقيقته هى ما يبدو عليه، وكل منهم يحاول أن يتغلغل خلف أستار الآخر. وفى ظل هذه الظروف، "لا يوجد تفاعل

لا يغتنم المشاركون فيه الفرصة الثمينة حتى يكونوا أقل ارتباكًا، أو يواجهوا فرصة محـدودة يتعرضون فى إطـارها للخـذلان العميـق. فالحياة إلى حد كبير ليست نوعًا من المقامرة، ولكن التفاعل هو الذى يعد كذلك"(٤). ومن ثم، فبرغم كل ادعاءات الفن المسرحى للحقيقة، فإن عالم الفن المسرحى الجديد الذى يهتم بالمظاهر يعد حينئذ القشرة التى على البشر أن يسيروا عليها بخفة خشية أن تنهار وتكشف عن - ماذا؟

ويعد الفن المسرحى لجوفمان نعى للفضائل البرجوازية القديمة واحتفال بفضائل جديدة، حيث يعد ذلك الأساس الجوهرى لاختلافه مع نظرية بارسونز، التى ما زالت لها جذورها فى الفضائل البرجوازية الكلاسيكية - وفى اعتقادها بأهمية كل من المنفعة، والتمسك الأصيل بالأخلاق، حيث لا يعتقد علم اجتماع جوفمان فى أى منها، على الأقل لا يعتقد فى أى شىء يشبه معناها السابق. فما يستحق الاهتمام بالنسبة لجوفمان ليس مدى كون البشر ذوى أخلاق، ولكن مدى كونهم يبدون وكأنهم ذوى أخلاق بالنسبة للآخرين. ومن وجهة نظر جوفمان فليست الأخلاق بصفتها الشعور المستوعب داخليًا بالواجب أو الالتزام، هى التى توجد الأشياء مع بعضها، بل على الأصح الأخلاق بصفتها مجموعة القواعد التقليدية التى نحتاج إليها لتعزيز التفاعل ومعاملة الكثير منها باعتبار أن البشر هم الذين يضعون قواعد اللعبة.

"سوف يهتم البشر، من خلال قدرتهم بصفتهم منجزين، بالحفاظ على بقاء الانطباع بأنهم يراعون المعايير التى يحكم بواسطتها عليهم وعلى منتجاتهم.. غير أنهم بصفتهم أفرادًا منجزين، فإننا نجدهم لا يهتمون بالبعد الأخلاقى المتعلق بتحقيق هذه المعايير، ولكن بالبعد اللاأخلاقى **amoral** المتعلق بإدارة الانطباع المقنع بأن هذه المعايير تتم مراعاتها. ومن ثم يهتم جهدنا إلى حد كبير بالموضوعات الأخلاقية، غير أنه بوصفنا نقوم بالإنجاز، فإنه لا يكون لدينا اهتمام أخلاقى بهذه الموضوعات الأخلاقية. حيث أننا كمنجزين، فإننا نكون تجارًا للأخلاق"(٥).

وفضلاً عن ذلك، فليست منفعة البشر أو فائدة مناشطهم - وفى الحقيقة، ولا حتى مظهر المنفعة - هى التى تكون موضع التأكيد أو الاهتمام. إذ يصبح مدى قبول الآخرين لهذا المظهر ورغبتهم فيه هو موضع الاهتمام (بإيجاز مدى قدرة الفرد على بيع

هذا المظهر)، وليس مدى وجود علاقة بين المظهر والمنفعه التى وراءه. إذ يمكننا القول بأن الاتجاه الوظيفى كان يستند حول تصور للبشر وأنشطتهم بصفتها "قيمًا نافعة"؛ فى حين يستند الفن المسرحى عند جوفمان على تصور البشر بصفتهم "قيمًا للتبادل". (وأتذكر ذات مرة بعد جلسة مفاوضات طويلة مع الناشر، الذى كنت أنا وجوفمان نحرر كتبًا له. نظرت إلى جوفمان وقلت بنوع من الاشمئزاز "هؤلاء الناشرون يعاملوننا كسلع". وقد كانت إجابة جوفمان" ذلك صحيح تمامًا، وأوافق، طالما أنهم يعاملوننا بصفتنا سلعًا غالية الثمن"). حيث يتغلغل الفن المسرحى فى طبيعة الذات ويعبر عنها بصفتها سلعة فقط خالية تمامًا من أية قيمة ضرورية نافعة: إذ يعد الفن المسرحى علم اجتماع المتاجرة بالروح.

وبذلك يعد الفن المسرحى لجوفمان مضادًا – للنفعية، بمعنى كونه مضادًا فقط لشكل من المذهب النفعى يتراجع تاريخيًا الآن. وفى حين يغترب الفن المسرحى لجوفمان عن هذا الشكل النفعى القديم، الذى يؤكد على أنه يمكن أن يكون البشر نافعين، ومن الضرورى أن يكونوا كذلك من خلال ما يفعلون، فإننا نجده (أى الفن المسرحى) يميل إلى مذهب نفعى تسويقى، حيث يعتقد فى منفعة المظاهر بحد ذاتها: أى تقديم الذات وإداراتها. وفى حين يصر المذهب النفعى الكلاسيكى دائمًا على الحاجة للحفاظ على العلاقة المتبادلة بين فائدة الإنسان وبين مكافأته، بين قدرته الفردية وبين حراكة الاجتماعى. فإن الفن المسرحى يعد مع ذلك نظرية اجتماعية تدمر فيها الروابط أو العلاقات كلية. ولأن المذهب النفعى الكلاسيكى يفتن دائمًا بالنتائج، فإننا نجده يؤكد دائمًا أن "النتائج هى موضع الاهتمام" وبذلك فإنه يكون لديه استعداد داخلى دائم نحو الحساب اللا أخلاقى للكفاءة وحدها – بإيجاز نحو قبول حالة الأنومى اللامعيارية. علاوة على ذلك، فقد أعيق الاندفاع الأصيل للمذهب النفعى الكلاسيكى نحو الأنومى جزئيًا بواسطة نظريته فى "الحقوق الطبيعية" وبواسطة نظريته المعادلة فى الأخلاق. ومن ثم فقد أخفى التملق والرياء فساده. على خلاف ذلك يفتقد المذهب النفعى التسويقى الذى يستند إليه الفن المسرحى لجوفمان مثل هذا التردد الأخلاقى. فبينما نجده يعتقد بصورة كاملة فى أن "النتائج هى التى يجب أن نهتم بها" فإنه يفسر ذلك ليعنى "إجازة أو قبولاً لأى شىء" حيث نجده يتحرك بصورة متزايدة من العالم الداخلى

إلى التوجه نحو العالم الاجتماعي للآخر، إذ يستفيد الفن المسرحي من وصول المذهب النفعي إلى ذورته الطبيعية حيث الأنومي. وبعبارة أخرى، لا يعد الفن المسرحي ترياقًا للمذهب النفعي ولكنه يعد مؤشرًا لحالته المرضية. فمن خلال ازدراء المؤلف المسرحي لقيود أو موانع الثقافة النفعية القديمة "والمحافظة" إلى حد ما، فإننا نجده يتحرك فى العمق بدافع أن يحصل على شىء من لا شىء، ومن ثم يلمح إلى أنه لا شىء يمكن الحصول عليه ولا شىء يمكن منحه : حيث تعد كلها مظاهر.

وعلى هذا النحو يفترض الفن المسرحي التحرر من وهم الثقافة النفعية القديمة. فهو يستخدم الثقافة النفعية الجديدة منطلقًا فكريًا لتوجيه نقد ضمنى للثقافة النفعية القديمة، ومن ثم فهو من خلال ذلك يساعد البشر على تحرير أنفسهم منها، بل ويحافظون على بقاء مساحة شاعرية، أو مسافة تتعلق بأداء الأدوار بعيدة عن هذه الثقافة. وقد عبر بنيت بيرجر برشاقة عن هذا الأمر صراحة من خلال تحديده لأفكار جوفمان بصفتها تمثل "تحررًا شيطانيًا من الوهم"، فهو شيطانى – أو جوفمانى – لكونه بينما ينكر التمييز بين المظاهر والحقيقة، فإنه بإصراره على تناول المظاهر بصورة جادة، فإنه كان عليه أن يقلل أيضًا من قيمة – طالما أن هناك أكثر من مظهر – تلك الأشياء التى اعتاد البشر خلع قيمة عليها. وبذلك أصبح ينظر إلى الولاء والإخلاص والاعتراف بالفضل والحب بصفتها أشكالاً لحالة عاطفية جياشة. وبذلك تعتبر نظرية جوفمان تحررًا شيطانيًا، وذلك لأن طريقة الحياة التى تشجع عليها تعد وكأنها معسكر. يبقى حتى هؤلاء الذين يميلون إلى تقدير براعته، وكأنهم مجرد زوار له. بذلك يكشف جوفمان "الاستراتيجيات المحكمة التى يستطيع من خلالها البشر أن يحتالوا للأمر ببراعة لدفع الآخرين لشراء تحديد معين للموقف، وقبوله بصفته قيمة ظاهرية. وبذلك تكون نظرية جوفمان متأرجحة بصورة عميقة تجاه الحالة الراهنة. فهى تعد كشفًا ذكيًا للمهارة، وفى نفس الوقت كشفًا للمهارة العملية للمذهب النفعى الحديث للطبقة المتوسطة الجديدة. فهى تعد دعوة للاستمتاع بالمظاهر. وبذلك تعد مكانة جوفمان فى بناء علم اجتماع الاحتيال مناظرة لما كانت عليه مكانة فرانز فانون فى بناء علم اجتماع القوة والعنف.

فإذا نظرنا إلى العالم بصفته "ملهاة" فإن ذلك يتطلب منا أن نعكس بصورة مباشرة العواطف الموجودة عادة فى الدراما المسرحية. وبرغم أن نموذج الفن المسرحى يؤكد لنا على أن التمثيل يعد عملاً جاداً للغاية، فإنه مما لاشك فيه، أنك إذا امتدحت رؤية بصفتها مسرحية، فإن هذا الأمر يظل بالنسبة لمعظمنا عبارة عن دعوة للنظر إليه بصفته ميدان يحتوى على التزام مؤقت ومحدود. إذ أنه بعد أن تنتهى المسرحية تعود الحالة العادية من جديد. حيث تعد الحالة "العادية" ميداناً يتميز بالالتزامات المتراكمة، وفيه إما أن تفشل جهودنا السابقة أو تنجح كلية، وحيث تضيق أو تتسع فرصنا فى المستقبل. غير أن الدراما بمفردها لا تستطيع إنتاج دراما تالية. ففى افتتاح كل ليلة جديدة بداية جديدة. وبذلك يصبح الفن المسرحى حل لقضية كيف تزود الحياة بالإثارة المتجددة، حتى ولو لم يكن هناك أمل فى مستقبل أفضل؟ إنه طريقة للحصول على "لحظات البهجة" من قلب الحاضر.

ويقدر تضمن هذا النموذج لأيديولوجيا، بدلاً من كونه مجرد موجه محدود للبحث (وفى العادة تكون الأيديولوجيا متنكرة فى المنهج)، فإنه ينبغى أن ينشط ويستفيد من العواطف التى تنظر بواسطتها عادة إلى الدراما. وهو ما يعنى أن نقول، إنها تحسن قدرتنا بصورة مؤقتة، ويتصل بذلك أنها تحافظ على مسافة بيننا وبين الأشياء. وبإيجاز، فهى تساعدنا على أن نحتفظ ببرودنا. حيث يتيح لنا أن نحددها على هذا النحو بعد وقوعها. ومن هذه الناحية يعد نموذج الفن المسرحى فى حد ذاته - ونستخدم هنا إحدى صياغات جوفمان الأولى - طريقة تميز تكيف الخاسرين مع الفشل. ومع ذلك، فإنها قد تضعف أيضاً الإشباع الناتج عن الكسب أو الحصول على ما هو مرغوب، لأن النموذج المسرحى يتضمن، بنفس المنطق، أن انتصاراتنا ليست حقيقية كذلك، وعلى ذلك يصبح كل من الكسب أو الخسارة ذا أهمية مؤقتة. فاللعبة فقط هى التى تهمنا فى هذا المقام.

وتعد النماذج المسرحية أكثر إقناعاً، حينما تقتصر على قطاعات اجتماعية محدودة فقط. أو على فترات محدودة من الزمن، إذ أنه حينما ننظر إلى الحياة بوصفها مسرحية، فإن التركيز يجب أن يكون على الأشخاص والمواقف المحددة. حيث يمكن أن تقص القصة على أضواء المسرح بينما ترتفع الستارة. وفى هذا الإطار تعتبر كل مسرحية وحدة مستقلة عن المسرحيات الأخرى.

ومن ثم، يدعونا النموذج المسرحي، في الواقع، إلى أن نعيش بصورة موقفية؛ فهو يدعونا لاقتطاع جزء من وقتنا وتاريخنا ومجتمعنا، بدلاً من محاولة تنظيم الكل الأشمل والسيطرة عليه. وهو في هذا الاعتبار يختلف إلى حد كبير عن كل وجهات النظر الدينية الأكثر تقليدية فيما يتعلق بالمجتمع الغربي، وفيما يتعلق بهذا الخصوص، يختلف كذلك عن الفلسفات الاجتماعية التطورية الأكثر كلاسيكية والنظريات المتعلقة بكلية المجتمع تلك التي ظهرت في أوربا الغربية خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر. وبدلاً من تقديم نظرة عالمية وشاملة، فإن النموذج الجديد يقدم لنا "جزءًا من الفعل".

وعلاوة على ذلك فهو يفعل ذلك في عالم أصبح متساندًا بصورة متزايدة. وقد يبدو أن ذلك يتضمن اعتبار المسرحية التي يدعونا إليها هذا النموذج لعبة تؤدي في الفترات الفاصلة للحياة الاجتماعية وأيضًا في داخل إطار النظم السائدة. بذلك يعد النموذج المسرحي تكيفًا يناسب فقط هؤلاء الذين لديهم رغبة في الموافقة على التوزيعات الأساسية التي أقرتها النظم الأساسية القائمة، وذلك لكونها تشكل دعوة إلى "لعبة جانبية". حيث تلائم هذه اللعبة هؤلاء الذين نجحوا فعلاً في اللعبة الأكبر، كما تلائم هؤلاء الذين تخلوا عن أن يلعبوها. وهي تشكل إغراء لأعضاء الطبقة المتوسطة الذين يخفون اغترابهم بنوع من عدم الاهتمام بالحفاظ على مظهر محترم، وهؤلاء الذين "كفوا عن الاشتراك" في الثقافة المخدرة، والذين لا يشعرون بالحاجة إلى عدم إخفاء اغترابهم. حيث تتماثل كلتا الجماعتين من حيث كونهما لا يتحركان نحو الاحتجاج ضد النسق الذي سبب اغترابهم أو يعارضونه بصورة فعالة.

ويعتبر النموذج المسرحي لجوفمان علاقة كاشفة للمرحلة الأخيرة في التوتر الدائم بين توجه الطبقة المتوسطة نحو الأخلاق وبين اهتمامها بالمنفعة. حيث أنكرت الطبقة المتوسطة في مراحل تطورها الأولى وجود مثل هذا التوتر، أو أنها إذا أدركت فإنها تندفع بقوة من أجل الدفاع عن الأخلاق.

فإذا كان مفروضًا على الطبقة المتوسطة أن تقطع طريقًا طويلاً لكي تصل إلى عالم جوفمان ذو المظاهر الصارخة، فإن ذلك لايمكن توضيحه بأكثر من مقارنته بمعايير جان جاك روسو المختلفة كلية. حيث تصبح المقارنة ذات دلالة هنا لأن روسو

كذلك مثل جوفمان كان قلقًا بشأن عالم المظاهر، غير أن المظاهر كانت بالنسبة لروسو قناعًا للنفاق، أو هى العائق الذى يعزل البشر كل عن الآخر، أو هى السطح الخارجى اللامع الذى يؤدى إلى اغتراب الإنسان عن ذاته[٦]. وكما أعلن روسو ذلك بطريقة خطابية فى مقاله ديجون Digon، إذ قال:

"كم هو محقق للسعادة أن تعيش بيننا، إذا كان مظهرنا الخارجى يعبر دائمًا وبصورة حقيقية عن ما فى قلوبنا، إذا أصبحت رقتنا فضيلة، وإذا شكلت مبادئنا قواعد أفعالنا... وفى هذه الحالة سوف يعلن اللبس عن الإنسان صاحب الثروة، وتعبر الأناقة عن الإنسان صاحب الذوق؛ ولو أن الإنسان النافع والمفيد سوف يعرفه الآخرون... حيث نجد أن كل مظاهر الزخرفة الخارجية غريبة على الفضيلة.. وحيث يعتبر الإنسان الأمين بطلاً أعزل يصارع بقوة، فهو يزدرى كل الفاسدين المجهزين بالعناد الذى ثبت أنهم معوقون. وفى أيامنا هذه يتحقق فن إدخال السرور من خلال البحوث الدقيقة ويتم إرجاع بهرجة الذوق إلى مبادئ معينة، طالما أن إطراد الخداع الفاسد يسرى من خلال نسق الأخلاق بكامله... إذ يتطلب الأدب، وتفرض الكياسة أن نتبع العادات دائمًا، لا أن نتبع أبدًا ميولنا الخاصة، فليس هناك شخص يجرؤ فى أيامنا هذه على أن يظهر حقيقته فعلاً... فهل بعد ذلك ندعى أننا نعرف الإنسان الذى نتخاطب معه؟... حيث تعد الصداقات نفاقًا، والكبرياء ليست حقيقية، والثقة لا محل لها، وحيث تختفى الشكوك والغيرة والمخاوف والبرود والتكتم، والكراهية، والخيانات، وراء شكل من الأدب الخئون بطبيعته.

حيث نجد أن هذا الطلب العاطفى من أجل "إخلاص" لا صنعة فيه، وهذا الغضب الأخلاقى ضد القهر الذى تفرضه العادة على صراحة القلب، له جذوره فى الافتراض الذى يؤكد أن الإنسان خير فى أعماقه، وأنه لا يحتاج حينئذ إلى أن يخشى أن يعرض دواخله أو احتمالية أن يكون أقل مما كان يجب أن يكون إذا أطاع نوازعه. إن لها جذورها فى افتراض أن الإنسان لا يضلل ذاته :"إذ أنه على أن أستشير نفسى فقط فيما يتعلق بما يجب علىَّ أن أفعله، وأن كل ما أشعر به أنه صحيح، يكون صحيحًا؛ وأن ما أشعر به أنه خطأ، يكون خطأ... فضميرنا لا يخدعنا أبدًا".

ومن الواضح أن الانتقال من عالم روسو الاجتماعى إلى عالم جوفمان الاجتماعى قد قطع طريقًا طويلاً: من البشر المزودين بالكبرياء الأخلاقى إلى "تجار الأخلاق"؛ من البشر الذين استوعبت ذواتهم ضميرًا كالفنيا إلى بهلوانات يقومون بحركاتهم ببراعة وحذق، ليسوا مستندين إلى استشارة ضمائرهم الداخلية، ولكن استنادًا إلى توقع حاد الذكاء لحركة الآخرين المقابلة، من الغريب – الذى يتحقق كل شىء بالنسبة له بصورة شاقة ومؤلمة – إلى هؤلاء الذين يشعرون أنه ليس هناك شىء خارجي أو داخلى، بل توجد فقط مواقف مختلفة يمكن أن تؤدى إلى استراتيجيات مختلفة؛ من عالم ينتقد فيه النفاق، إلى الموافقة على أن كل ما هو موجود نفاق، من الطلب اليائس لصراحة القلب إلى السخرية الباردة من النزعة العاطفية.

وتعبر النزعة العاطفية التى سادت القرن الثامن عشر عن نزعة التعبير الذاتى لهؤلاء الذين أرادوا أن يكونوا أخلاقيين أو أن يعرفوا بذلك، الذين يفهمون الأخلاق بوصفها القدرة على الإحساس، الذين خشوا أن تجفف النزعة النفعية الجوانب الإنسانية وتعزل البشر. ومع ذلك تعد إدانة النزعة العاطفية خوفًا من تفضح المشاعر والحب الإنسانى، أو تربطنا بقوة بالآخرين، بأساليب تحدد الوسائل التى نستخدمها، أو تحبسنا فى شبكة من العلاقات المتبادلة التى يمكن أن تعوق تحركنا من لعبة لأخرى، حيث تعد النزعة العاطفية هى الجهد – الذى يبذله هؤلاء الذين يخافون العزلة – لتجاوز العزلة، لكى يجدوا أية روابط إنسانية، ولكى يعبروا بها عن التضامن الإنسانى. بينما تعد إدانة النزعة العاطفية تقوية للذات حتى تتحمل العزلة، وحتى لا يتم الاستيلاء على اختيار الإنسان فى السوق. بذلك تعتبر النزعةالعاطفية تزييفًا للموضوعية.

وبالنسبة لروسو يعتبر الصراع بين المنفعة والأخلاق واضحًا للغاية مثل وضوح الحل المقدم له : "كم قال لنا رقيبنا الداخلى فى الغالب، أن السعى وراء تحقيق مصالحنا على حساب مصالح الآخرين، قد يصبح خطأ! "غير أنه أصر على إمكانية حل الصراع وأن الطريق إلى تحقيق ذلك يتمثل فى الخضوع لإملاءات الضمير: "حيث يخدعنا العقل فى الغالب... بينما لا يخدعنا الضمير أبداً. وأى شخص يضع نفسه تحت قيادة الضمير، فإنه بذلك يتبع المسار المباشر للطبيعة، ولا يحتاج إلى الخوف من أن يضل". حيث يفترض أن يكون الضمير متناغمًا أساسًا.

وفى المرحلة الكلاسيكية للتأليف السوسيولوجى، لم يكن التوتر بين الأخلاق والمنفعة فقط هو الذى سلم به ماكس فيبر، ولكنه أكد على أن العلاقة بينهما تتضمن معضلة لا يمكن حلها بأى طريقة تلقى قبولاً. حيث يرى فيبر أن هناك توتراً لا يمكن القضاء عليه بين نوعين من الأخلاق: من ناحية "أخلاق الغايات المطلقة" حيث يميل البشر إلى اختيار مسارات معينة فقط لأنهم يعتقدون فى ملاءمتها الأخلاقية، ومن ناحية أخرى، "أخلاق المسئولية" حيث يختار مسار الفعل استناداً إليها من خلال تقدير نتائجها المحتملة، بأسلوب نفعى بحت. لقد ترك فيبر مكاناً للنزعة النفعية، ولكن لشكل خاص للغاية لمذهب النفعية الاجتماعية، حيث تختار مسارات الفعل من خلالها بالنظر إلى إسهامها المتوقع فى بناء الدولة القومية. بإيجاز، كان فيبر مثل كثيرين آخرين من الأكاديميين فى المرحلة الكلاسيكية، ذا نزعة قومية.

لقد اعتقد فيبر فى صدق كل من مذهب النفعية الاجتماعية، وفى الأخلاق المتعالية (الترنسندنتالية) للأخلاق المطلقة، وبدون شك، فقد سلم بأن أى منهما لا يتلاءم مع الآخر، وأن السعى الأحادى وفق أى منهما قد يضعف الآخر. وهو لم ير طريقة لحل هذه المشكلة على المستوى العام، غير أنه على مستوى الاختيارات الفردية التى ينجزها أشخاص موجهين من داخلهم، وعلى وعى بخصوصيات كل حالة بعينها، يوجد توقع بأن يتحمل الفرد عبء مواجهة الصعوبات المتعلقة بالتوازن بين نوعى الاعتبارات.

ومن وجهة نظرنا يمكن القول بأن فيبر كان تقياً وأقل نفاقاً فيما يتعلق بالأخلاق، وأكثر "واقعية" لكونه قد "سلح نفسه" فى مواجهة النزعة العاطفية لروسو. وقد اعتقد مثل روسو بضرورة أن يرجع البشر إلى ضمائرهم فى اختيار المسارات التى يقطعونها، ومع ذلك فهو قد أكد، على خلاف روسو، بأن السعى لتحقيق قيمة ما قد يضعف تحقيق الأخرى. ومن ثم، يحتاج البشر إلى التصميم على انتهاك بعض قيمهم إذا رغبوا فى تحقيق قيم أخرى: إذ ينبغى أن يكون البشر "صلاباً" لكى يستمروا. وبإيجاز، فليس هناك وعد بانسجام أساسى للعالم، ولكن بدلاً من ذلك يوجد تنافر جوهرى: حيث ينظر إلى العالم بوصفه ملعوناً. ومع ذلك، لا توجد هذه المعضلة بالنسبة "لتيار الأخلاق" عند جوفمان. حيث يمكن معالجة كل الصراعات من خلال التلاعب بالمظاهر.

ويعد الفن المسرحي لجوفمان ليس أكثر من جهد لحل التوتر بين المنفعة والأخلاق، فهو يستجيب لهذه المعضلة، ليس من خلال التأكيد العنيد على كل من طرفيها، ولكن من خلال التخلي عن كليهما. حيث يتجنب جوفمان ببساطة ورشاقة القضية مستبدلاً كلاً من المنفعة والأخلاق بوجهة النظر الجمالية السوسيولوجية، ومع ذلك، فبرغم افتراض الحل الذي قدمه وجود مذهب المنفعة الاجتماعية والفردية، فإنه يفترض بالمثل الشرائح الاجتماعية التي يستند إليها.

وبذلك يعد الفن المسرحي، كما تتحدد طبيعته، زخرفة داخلية تقدم نظرة جديدة للأثاث القديم.

ومن وجهة نظري، يعد علم اجتماع إيرفنج جوفمان تعبيرًا نظريًا تفصيليًا ومعقدًا يعكس الخبرة الجديدة للطبقة المتوسطة التي نالت حظًا من التعليم. حيث ولدت هذه الخبرة الجديدة تصورات جديدة تتعلق بما هو "حقيقي" في العالم الاجتماعي، يتوازى مع بناء جديد للعواطف والافتراضات الأساسية التي تتنافر مع طبيعة المذهب النفعي الذي كان ذات يوم تراثًا تقليديًا بالنسبة للطبقة المتوسطة. وبصورة أكثر تحديداً، تعيش الطبقة المتوسطة الآن في عالم لم تعد فيه التصورات التقليدية للأخلاق والمنفعة قابلة للتطبيق، حيث بدت المكافآت فيها ذات علاقة واهية بأخلاق أو فائدة البشر (أو الأشياء)؛ وحيث يمكن أن يصعد البشر خلالها إلى القمة بدون امتلاك القدرات والمهارات التقليدية الضرورية بالنسبة لاقتصاد الطبقة المتوسطة القديم الذي كان يتمحور حول الإنتاج. وبإيجاز، لقد أصبحت الطبقة الجديدة حساسة لعدم منطقية نسق المكافآت الحديث. حيث كان لهذه الطبقة ثلاثة أشكال متميزة على الأقل. ويتمثل الشكل الأول في عدم المنطقية المتزايدة للسوق، حيث يحصل "النجوم" والسلع المتنافسة والتي يتم الإعلان عنها بمعدلات عالية، على مكاسب هائلة، وأنها إذا حلقت في المرتفعات العالية ذات يوم، فإنها في بعض الأحيان تسقط إلى الحضيض في اليوم التالي. ويتمثل الشكل الثاني والمتزايد الانتشار لعدم منطقية المكافآت، فيما يمكن أن نسميه بعدم المنطقية البيروقراطية، وهي التي تضع خطوطًا تعسفية بصورة كاملة بين من ينجحون، ومن يفشلون – ومن ثم، بين هؤلاء الذين يسمح لهم بالتقدم والترقي وبين هؤلاء الذين لا يسمح لهم بذلك – ، وهي تفعل ذلك في الغالب على أساس اختلافات محدودة للغاية

للانجاز. (وقد أثيرت التمردات الطلابية المعاصرة، فى جانب منها، بواسطة هذا الشكل من عدم المنطقية البيروقراطية).

وتوجد هذه الأشكال الحديثة الأخرى لعدم منطقية المكافآت فى نفس الوقت مع الأشكال البرجوازية الأكثر كلاسيكية، والتى أعنى بها، تقديم الفرص والمكافآت الخاصة على أساس من حقوق الملكية إلى جانب المعايير التوزيعية لكل من البيروقراطية والسوق أو بدون اعتبار لهما. وعلى هذا النحو يوجد تجمعًا متناميًا من اللاعقلانية الحديثة والقديمة فى نفس المكافآت الآن، والتى أدت مع بعضها إلى إضعاف سلطة هؤلاء الذين "نجحوا" وصعدوا إلى القمة من خلال العمليات المختلفة للنسق.

وحينما تصبح لا عقلانية نسق المكافآت أكثر صراحة. وحيثما تصبح العلاقة المتبادلة بين ما يفعله الإنسان وما يحصل عليه متفاوتة، فإن من المتوقع أن يضعف استمرار الالتزام بالأساليب التقليدية للطبقة المتوسطة للحصول على المكافآت – الأخلاقية أو النفعية – ومن ثم سوف تنمو أيديولوجيات جديدة وأكثر قوة لفهم هذا التفاوت والتكيف معه . من ذلك أنه سوف يكون هناك تأكيد على الحظ السعيد، وعلى أهمية القوة والارتباطات أو العلاقات الشخصية، وعلى "أداء الأدوار فى النسق" بصورة طقوسية، وعلى التأكيد على أهمية المظاهر الصارخة (كما هو الحال عند جوفمان).

بذلك يتلاءم علم اجتماع جوفمان مع المتضمنات الجديدة للطبقة المتوسطة الذى ضعف إيمانها بالمنفعة والأخلاق بصورة خطيرة. ففى هذه المرحلة الجديدة استمرت الديانات والأخلاقيات التقليدية فى افتقاد سطوتها على إيمان البشر. وذلك بمجرد أن اختلطت الرموز المقدسة، كرمز العلم Flag مثلاً، بجرأة مع الرموز ذات الطبيعة الشهوانية، ومن ثم فقد أصبح يمثل فى بعض الأشكال الفنية الحديثة "تزيينًا للعار الأمريكى الكبير". وأعلن ظهور "الفن الشعبى Pop art" نهاية التمييز بين الإعلان والفن الرفيع. وبنفس هذا الأسلوب إلى حد كبير ألغى الفن المسرحى، التمييز بين "الحياة الواقعية" وبين المسرح، وأصبح أعضاء المافيا رجال أعمال، وأصبح من الصعب فى بعض الأحيان تمييز البوليس من مثيرى الشغب إلا من خلال زيهم الذى يلبسونه، وأصبح ينظر إلى العلاقة الجنسية بين الجنسين المختلفين أو أعضاء الجنس الواحد

كما ينظر إلى الاختلاف بين اليد اليمنى واليد اليسرى. وأصبحت برامج التلفزيون هى التى تحدد الحقيقة، وأصبح عدو البطل بطلاً. واهتزت أنواع التدرج القائمة والتى تحدد القيم ودرجة الاستحقاق، واختلط الدنيوى والمقدس الآن فى نوع من التجاوز المتنافر. بذلك تسعى الطبقة المتوسطة الجديدة للتعايش مع إضعاف المعايير التقليدية للأخلاق والمنفعة، عن طريق التراجع عن كليهما . وعن طريق البحث عن منظورها فى المعايير الجمالية، أو فيما يتعلق بمظاهر الأشياء.

المنهجية الشعبية. علم الاجتماع بوصفه حدثًا

يعد علم الاجتماع الذى قدم من خلال المنهجية الشعبية لهارولد جارفنكل Harold Garfinkel من بين المواقف النظرية الأخرى التى ظهرت، والتى تستند إلى أبنية تحتية تختلف بصورة أساسية مع الأبنية التحتية للنظرية البارسونزية (٧). حيث يهتم جارفنكل بصورة عميقة، وهو فى ذلك مثل بارسونز بمتطلبات النظام الاجتماعى. ومع ذلك، فهو على خلاف بارسونز، لا يعين أهمية خاصة لدور تبادل الإشباعات أو للقيم الأخلاقية المشتركة. وبدلاً من ذلك، وبطريقة أكثر دوركيمية، نجد أن جارفنكل يهتم بالمستوى الثقافى، وبصفة خاصة، بنوع "من الضمير الجمعى" (ذو الطبيعة الدنيوية أو العلمانية). وتحت تأثير فينومينولوجيا الفرد شوتز Alfrid schuetz نجد أن انتباه جارفنكل يتركز إلى حد كبير على بناء المعرفة والقواعد المشتركة والضمنية، والتى فى العادة لا يمكن وصفها، وهى القواعد التى تجعل التفاعل الاجتماعى المستقر ممكنًا. إذ يتحد العالم الاجتماعى مع بعضه، من وجهة نظر جارفنكل، ليس بواسطة الأخلاق التى تتأثر بما هو مقدس ولكن بواسطة البناء الجمعى الكثيف لأنواع الفهم الضمنى (ما يعرفه البشر وما يعرفون أن الآخرين يعرفونه) فيما يتعلق بالموضوعات الدنيوية والمبتذلة، وهى أنواع الفهم التى لا تتضمن أية أهمية خاصة – إذا تجاوزنا الأهمية المقدسة وحدها – يمكن أن تنسب إليها، بل إنها فى الحقيقة لا تلقى أى اهتمام على الإطلاق(٨).

ويركز جارفنكل مثل جوفمان على الحياة اليومية وعلى الأنشطة الروتينية، بدلاً من التركيز على الأحداث الهامة أو الوقائع ذات الطبيعة الدرامية العامة. فهو ينظر إلى كل البشر بصفتهم "منظرين عمليين" يبدعون عن طريق الاشتراك مع بعضهم، المعانى وضروب الفهم لأنشطة كل الآخر. ولكون منهجيته تحتوى على قوة موجهة ذات طبيعة أحادية، فهو يرى أنه ليس هناك اختلاف بين علماء الاجتماع والآخرين من البشر. ومع ذلك، ينتقد جرافنكل فى نفس الوقت كل علم الاجتماع القائم لفشله فى فهم ذلك بصورة ملائمة. وبعبارة أخرى، فبينما هو يدرك الاستمرارية بين المنظرين المحترفين والعمليين، فإنه يطالب المنظرين الاجتماعيين المحترفين بأن يتصرفوا بطريقة أكثر وعيًا بذواتهم مقارنة بالمنظرين العمليين، وذلك بأن يصبحوا على وعى باشتراكهم فى العالم الذى يعيش فيه العاديون من البشر. ولأن جارفنكل يرى الحقيقة الاجتماعية بصفتها تتخلق وتتدعم من خلال الأنشطة الدنيوية للبشر العاديين، فإننا نجده يسعى لفهم المواقف الاجتماعية من "داخلها" كما هى، وكما تظهر بالنسبة للبشر الذين يعيشون فيها، حيث نجده يسعى أيضًا لنقل معانيهم عن الأشياء، بنوع من العدائية النيتشية **Nietzchean** للتجريد والصياغة التصورية، وبصفة خاصة من خلال تجنب الصياغات الشائعة فى علم الاجتماع القائم. ولذلك فهو يؤسس قليل من الأبراج التصورية أو لا شىء منها على الإطلاق، تلك التى يحب كل من بارسونز وجوفمان بناءها.

وحتى برغم أنه يؤكد على أهمية الزمن بوصفه عنصراً جوهرياً بالنسبة للمعنى، فإن العالم الاجتماعى بالنسبة لجارفنكل مثل العالم الاجتماعى عند جوفمان هو عالم خارج الزمن. فهو عالم لا تاريخى، ولا تقتصر تعميماته على فترة معينة أو ثقافة محددة. وبرغم أنه يهتم بصورة عميقة بأسلوب تأسيس التحديدات المتعلقة بالواقع الاجتماعى، فإنه لم يكن مهتمًا بالسبب الذى بواسطته يصبح أحد التعريفات منتشراً فى زمان ومكان وجماعة معينة، بينما ينتشر آخر فى سياقات أخرى. ولا ينظر جارفنكل إلى العملية التى يصبح بواسطتها الواقع الاجتماعى محدداً وقائماً بصفتها تتضمن عملية الصراع بين تحديدات الجماعات المتنافسة للواقع، كما لا ينظر إلى الناتج، حيث التصور الشائع للعالم بصفته يتشكل من اختلافات القوة التى يحميها النظام. ويعبر اهتمام جارفنكل بالطبيعة الثابتة للمعانى المشتركة عن إدراك للعالم ليس

بصفته عالمًا يعيش حالة صراع مثلما يعيش إلى حد كبير فى حالة من التحلل، أو حالة تختلط فى إطارها أشكال القيم المتعددة بدلاً من حالة الصراع البنيوى الواضح للجماعات السياسية والأيديولوجية. ويبدو كما لو أنه يستجيب لعالم يصبح فيه الجنس وتعاطى الخمور، والدين والأسرة والمدرسة كلها موضع شك، وأن التهديد فيه يصدر عن عامل أساسى يدور فى اتجاه الانحدار، بدلاً من صدوره عن الصراع المتوتر.

ومن خلال تمييز تصورى قديم، يعد جارفنكل عالم أثنوجرافى يهتم بالطرائق الشعبية Folkways أكثر من اهتمامه بالأعراف. وعلى خلاف بارسونز، لا يعتقد جارفنكل صراحة فى أن الاستقرار الاجتماعى يتطلب أن تكون القيم والقواعد مستوعبة بعمق داخل بناء الأشخاص أو داخل بنائهم الأخلاقى. ولكن يتمثل الافتراض الضمنى "لتجاربه" المعكوسة والبارعة فى الحقيقة فى إمكانية دفع البشر (وغالبيتهم من كليات الجامعة بصفة خاصة) بسهولة للتصرف على خلاف معها[٩]. وفى هذا الصدد، يبدو أن جارفنكل وكأنه يعمل إلى حد كبير وفق الافتراض الذى عمل جوفمان وفقًا له: حيث يبدو أن كليهما يفترض عالمًا اجتماعيًا يستند إلى أنواع من الفهم الضمنى – التى برغم أهميتها كأساس لكل شىء آخر – مازالت هشة وغير محددة. وبإيجاز يعتبر الأساس الثقافى غير ثابت ومن الواضح أن سلامته تستند، فى جزء منها إلى عدم ظهوره، والتسليم بوجوده. ومع ذلك، فإنه بمجرد كشفه، فإنه سوف يفقد سيطرته فعلاً. وعلى خلاف بارسونز لا ينقل جارفنكل أى معنى يتعلق بالاستقرار الذى لا يهتز للأسس الاجتماعية.

ولم يفحص جارفنكل الاختلافات الواقعية فى الطبيعة المحددة لهذه القواعد الضمنية المتنوعة. وبدلاً من ذلك فقد تركز اهتمامه إلى حد كبير على عدة جوانب منها، أولاً، توضيح دورها فى تقديم وتأمين خلفية التفاعل الاجتماعى. وكنتيجة لذلك، يوجد ميل قوى بالنسبة لكل قاعدة تتعرض لها، لكى تبدو بصفتها تعسفية إلى حد ما، وذلك لأنه لم يعين لأى منها وظيفة محددة أو أهمية مختلفة، ومن ثم فهى قابلة فى الواقع لكى تحل محل عديد من القواعد الأخرى، حيث تقدم كلها إسهامًا فى الإطار المستقر للتفاعل الاجتماعى. وقد تقوم بعض القواعد الأخرى بنفس هذه الوظائف بصورة مقنعة لكى تؤدى هذه الوظيفة المتعلقة بتحقيق الاستقرار الاجتماعى. ومن ثم، يؤدى تأكيده

إلى تصور هذه القواعد بصفتها معتقدات شائعة، ومن ثم إلى تأسيس رؤية للمجتمع بصفته يعتمد على القواعد التقليدية وحدها - أعنى على ما يعد فى الحقيقة قواعد اللعبة. وفى العادة يعرض جارفنكل هذه القواعد من خلال برهنة شبيهة باللعبة، تتصل بماذا يحدث حينما يسعى بعض البشر، بدون إعلام لآخرين بقصدهم، عمدياً لانتهاك هذه المعانى الضمنية. وحيث يتم إدراك كل أجزاء المجتمع، بما فيها العلم (بمنهجه الدقيق) بصفتها تعتمد على هذه الإجراءات والقواعد الاعتباطية الشائعة.

وعلى خلاف جوفمان، لا يؤكد جارفنكل على أى نوع من البهجة الحسية فى عالم المظاهر. وبدلاً من ذلك، فهو يدرك حقيقة أن الجزء الهام فى العالم الاجتماعى ليس مرئيـاً من الناحية العملية، وإنما نجده مألوفاً للغاية، حيث يعد عالمًا مسلمًا به، ولا يستثير الانتباه. ومن ثم تكمن مهمة جارفنكل فى تكريس نفسه لتدمير هذا التسليم، وأن يخلع عن الأساس الثقافى القناع الذى يخفيه. فهو لا يهتم بوضع الأشياء المألوفة داخل إطار أى من النظريات لكى يزودها بمعنى عميق، ويثرى خبرتنا بها، وهو الأمر الذى يعد أحد أهداف تكتيكات جوفمان الرومانسية والأكثر عمقًا. حيث يسعى جارفنكل بالأساس إلى تعرية الأشياء غير المرئية وكشفها من خلال انتهاكها بطريقة ما حتى تعلن عن وجودها (١٠) .

ومع ذلك، فقد يكون من الخطأ أن نصل إلى نتيجة أن جارفنكل يشارك فقط فى نوع من البحث الحفرى عن الآثار القديمة فى الأسس الثقافية الكامنة، حيث نجد أن بحثه الحفرى يتواصل إلى حد كبير من خلال تدمير العوالم الضيقة. فإذا كان إسهام جوفمان يتم إدراكه بصفته هجوماً على أشكال معينة لاعتداد الشريحة الدنيا للطبقة المتوسطة بنفسها أو بأخلاقها، فإن إسهام جارفنكل يعد هجومًا على المعنى الشائع للحقيقة. وعلى هذا النحو يتم تدريب الطلاب على إشراك أصدقائهم ومعارفهم فى المحادثة العادية، وبدون الإشارة إلى أن أى شىء يجرى فى مجراه المعتاد، وعليهم التظاهر بتجاهل تعبيرات الحياة اليومية: ماذا تقصد بأن لديها عصابة رأس؟ (١١) . ماذا يقصد "بكيف يكون شعورها"؟. حيث يعين لطلاب المرحلة الجامعية مهمة إنفاق الوقت مع عائلاتهم، وفى هذا الإطار يتصرفون طيلة الوقت وكأنهم أغراب على بيوتهم. وحيث يطلب من التلاميذ مرة ثانية إشراك شخص ما فى المحادثة، وبينما هم يقومون بذلك،

عليهم أن يفترضوا أن الشخص الآخر يحاول أن يخدعهم أو يضللهم، أو أن الطلاب قد يدربون على أن يتحدثوا مع البشر وأثناء ذلك عليهم أن يدسوا أنوفهم في الغالب حول القضايا موضع الاهتمام.

وتبدو هذه البراهين، للوهلة الأولى، أن لها طبيعة هزلية تليق بالطلاب أو تعد لهم، ولكن هذه النظرة إليها بصفتها "هزل لا ضرر فيه" تصبح مكشوفة حينما نطلع على استجابات "الضحايا" كما يسميهم جارفنكل بصورة صحيحة فى بعض الأحيان، حيث تصبح المشاجرة والخصومة، والدوافع العدائية مربكة أو محبطة بصورة واضحة(١٢) وحيث توجد "مضايقة أو غضب ساخط(١٣)". و"حيث تقع التطورات البذيئة صراحة(١٤)". "لقد بدأت أشعر فى الحقيقة بأنى مكروه إلى حد ما، وبمرور الوقت تركت المائدة وأنا غاضب تماماً(١٥)". حيث "تبرز محاولة التجنب، والحيرة والارتباك، والمكر وقبل كل شيء الشك فى هذه المظاهر، وبالمثل الشك فى الخوف والأمل والغضب".

بذلك تصبح هذه المظاهر هى الاستجابات المتوقعة والمعتادة بالنسبة للأشخاص الذين تنتهك تصوراتهم للحقيقة الاجتماعية، بل وتهاجم فى الحقيقة بصورة متعمدة. ومع ذلك، فينبغى أن يكون واضحاً، إنه برغم أنه يكون مفهوماً، إنه مع أن هذه الاستجابات مؤلمة، إلا أنا لم تكن غير متوقعة من قبل جارفنكل، بل نجده قد توقعها. وكما قال جارفنكل فى إحدى المناسبات، إن الاستجابات "ينبغى أن تكون من نوع الحيرة والشك، والصراع الداخلى، والعزلة النفسية والجنسية، والقلق الحاد الذى لا تحديد له مصحوباً بمظاهر عديدة لنزع الطابع الشخصى "بصورة حادة(١٦)".

وتعد صرخة الألم هى لحظة الانتصار عند جارفنكل؛ حيث تعبر عن التأكيد الدرامى لوجود بعض القواعد الضمنية التى تنظم التفاعل الاجتماعى، وأيضاً لأهميتها بالنسبة للأشخاص المشاركين. فكونه يشعر أنه حر فى فرض الأعباء على الآخرين، وعلى طلابه، وعائلاتهم، وأصدقائهم، أو حتى على عابرى السبيل - ولتشجيعه الآخرين على فعل ذلك، ليس دليلاً - كما افترض - على اتجاه منفصل وغير متعاطف نحو العالم الاجتماعى، ولكن على استعداد للتعامل معه بأساليب قاسية. وهنا نجد أن الموضوعية والقسوة المفرطة مع الآخرين تتضافران بصورة ناعمة. فى هذا الإطار

يصبح البرهان هو الرسالة، وتبدو الرسالة وكأن الأنومي اللامعيارية لم تعد مجرد شيء يدرسه عالم الاجتماع في العالم الاجتماعي، ولكنه الآن شيء يفرضه على العالم الاجتماعي، ويشكل أساسًا لمنهجه في البحث.

وليس هناك شيء يذكرنا بوضوح بمنهجية جارفنكل البرهانية مثل "الحدث" Happening الذي يفتقد، برغم ذلك في العادة، الضرر غير المقصود لتكنيكات جارفنكل والذي قد يكون له أيضًا غرضًا اجتماعيًا أكبر. ففي "الحدث" يحدث شيء مثل : إنه قبل الظهر بفترة قصيرة تجمعت جماعة من الشباب في مدينة إمستردام في أحد الميادين الذي يعج بالحركة، وحينما بلغت المواصلات إلى ذورة حركتها في فترة الغذاء، أطلق هؤلاء الشباب في الشوارع مائة دجاجة. وقد أذهل ذلك بالطبع السائقين وأدهشهم؛ حيث توقعوا أن تقع الحوادث؛ ومن ثم توقفت حركة المواصلات، وتجمعت المارة، الأمر الذي ساعد على تقييد أكثر لحركة المواصلات. وبدأ الروتين يتوقف، طالما أن البشر بدأوا في التجمع لمشاهدة محاولة البوليس الإمساك بالدجاج والضحك منها. ومن ثم فقد أراد جارفنكل أن يقول من ذلك، إن المجتمع قد تعلم الآن أهمية أحد القواعد التي كانت مفضلة حتى الآن، والتي تشكل أساس الحياة اليومية، والتي تعني : إنه لا ينبغي إطلاق الدجاج في الشوارع في ذورة ساعة اندفاع السيارات لحظة الغذاء.

ويوجد دافع شائع وراء كل من "الحدث" والبرهان الأثنوميثودولوجي : ويتمثل في إيقاف الروتين، وفي أن تجعل العالم والزمن يتوقف. حيث يستند كلاهما إلى إدراك متماثل للطبيعة الشائعة للقواعد الضمنية، وعلى رؤية لها بصفتها تفتقد أية قيمة جوهرية، وبصفتها تعسفية ولو أنها أساسية بالنسبة للسلوك الروتيني، حيث يعد كلاهما أشكالاً عدائية "للأساليب التي تسير عليها الأمور"، وبرغم أن وجهة نظر الباحث الأثنوميثودولوجي تعد عدائية مقنعة، إلا أنها تسعى إلى تحقيق أهداف أقل خطورة. إذ ينقل كلاً من "الحدث" والبرهان الأثنوميثودولوجي درسًا واحدًا على الأقل: ويتمثل في قابلية عالم الحياة اليومية للتمزيق من خلال انتهاك افتراضاته الكامنة. وعلى ذلك، يوجد وراء البرهان الأثنوميثودولوجي نوع من الدافع الفوضوي، لنوع من الفوضى المهذبة، على الأقل حينما تقارن "بالحدث" وهي نوع من الفوضوية المغرية للشباب والآخرين الذين اغتربوا عن الأوضاع الراهنة، والتي يمكن أن تعكس بصورة ملائمة

بعض عواطف اليسار الجديد. وهى تعتبر أسلوب يستطيع الشباب المغترب من خلاله أن يتحدى – مع امتلاكه قدراً من الأمان – النظام القائم، ويمارسوا فعاليتهم. وفى الواقع، يعد "البرهان" الاثنوميثودولجى نوعًا من المواجهة الجزئية مع المقاومة غير العنيفة للحالة الراهنة. إنها تعد بديلاً وتمرداً رمزيًا ضد البناء الأكبر، الذى لا يستطيع الشباب، وفي الغالب لا يرغبون في تغييره. حيث نجدها تستبدل التمرد المتيسر بالثورة المستحيلة.

وفى أى واقعة، يبدو واضحًا تمامًا أن المنهجية الشعبية لجارفنكل، بينما تتمحور اسميًا حول تحليل النظام الاجتماعى، فإنها مشربة ببناء عواطف يختلف مباشرة مع البارسونزية. حيث يعد الوجود الصريح الذى تبدو من خلاله هذه الصياغات الضخمة والكثيفة ذات جاذبية فى الغالب بالنسبة للشباب مؤشراً على ملاءمتها لبناء العواطف الجديدة التى يتمسك بعضهم بها، وأيضًا على استعدادهم لأن يتمسكوا بأى شىء يعد بأن يقدم بديلاً للبارسونزية. وفى هذا الإطار فإنه إذا اعتبرنا النظرية الاجتماعية لجوفمان علم اجتماع "باردًا" أو "مكتئبًا" وملائمًا للخمسينيات من هذا القرن ذات الطبيعة السلبية من الناحية السياسية، فإن النظرية الاجتماعية لجارفنكل تنظر إلى علم الاجتماع من حيث كونه أكثر ملاءمة للفعالية السياسية فى الستينيات من هذا القرن، وبصفة خاصة لحرم الجامعة حاليًا، وهو الأكثر تمرداً من الناحية السياسية.

هومانز، عالم التبادل الواقعى المزاج

ما زالت هناك مجموعة أخرى من النماذج النظرية المختلفة بصورة واضحة عن البارسونزية، وهى تلك التى طورها جورج هومانز وبيتر بلاو فى نظريتهما عن التبادل الاجتماعى. وتتمثل إحدى الخصائص التى تفصلها بصورة تامة عن النموذج الوظيفى فى إصرارها على إبراز افتراضاتها الاقتصادية ووضعها فى بؤرة التحليل. حيث ينظر إلى البشر بصفتهم يتبادلون الإشباعات. وفى الحقيقة، أصبح ينظر إلى كل أشكال السلوك لكونها لها بعض خصائص السوق، وبصفتها معرضة لتغيرات العرض والطلب، وأيضًا بصفتها معرضة لاعتبارات المنفعة الحدية. ويتمثل الجهد العلمى على

هذا النحو فى الفوضى وراء الأخلاق، وذلك لاكتشاف البناء الفرعى الدائم الذى تعتمد عليه الأخلاق ذاتها والذى يعتمد عليه أيضًا بقاء النظم. ويتمثل الهدف من البحث وراء الأدوار الاجتماعية المبنية ثقافيًا عن العناصر الأساسية للسلوك. ويوجد فى نظرية هومانز كما فى نظرية جوفمان هروبًا من النظم القائمة والأدوار المسلم بها ثقافيًا، حيث لا يبدو البشر كأعضاء فى مجتمع محدد، "ولكن بصفتهم أعضاء فى الجنس البشرى". ومثل جوفمان أيضًا نجد أن لدى هومانز الآن وعيًا جديداً ومتزايداً بعدم استقرار الأشياء.

وعلى خلاف الباحث الوظيفى، لا يخلع هومانز أهمية خاصة على الشرعية والمعايير الاجتماعية بصفتها مسئولة عن استقرار النظم. وبدلاً من ذلك، ينظر هومانز إلى استقرار النظم بصفته يعتمد على الإشباعات التى يجب أن تتحقق من خلال أشكال يمكن أن يتمتع بها البشر ليس لمجرد أنهم قد تعلموا ذلك، "ولكن لأنهم بشر". حيث يتراجع البشر بصفتهم كائنات بيلوجية – تجسد كل البشر – إلى خلفية الصورة، ويطلب هومانز من علماء الاجتماع أن يتوقفوا عن الحديث عن المجتمع وكأنه "الشيء الكبير"، حيث يقول إن سر المجتمع يكمن "فى أن البشر هم الذين صنعوه".

وعلى ذلك، يضم هومانز فى معسكر واحد مع جوفمان وجارفنكل – بسبب إسهاماته فيعلم النفس السلوكى – بسبب تعيينهم دوراً فعال للبشر لكونهم الذين شيدوا الأبنية الاجتماعية والنظم الاجتماعية وهم الذين يستفيدون منها، وليس لمجرد استقبالهم لها ونقلها للأجيال التالية. وبذلك فهم يختلفون كلية عن بارسونز الأكثر ميكانيكية فى المرحلة الأخيرة، برغم التعاطف مع "النزعة الإرادية" التى كان بارسونز قد هجرها منذ وقت طويل. وبرغم اختلاف كل من هومانز وجوفمان من حيث أصولهما النظرية – حيث نجد أن سكنر B.F. Skinner يشكل التمهيد النظرى لهومانز، بينما يشكل ميد G.H. Mead وكينيث بورك Kenneth Burke التمهيد النظرى لجوفمان – وبرغم تصوراتهما المختلفة تمامًا فيما يتعلق بالعلم والمنهج العلمى، توجد هذه الالتقاءات الهامة بينهما.

ويعكس الاختلاف بين المفاهيم المجازية الأكثر أساسية لكل من جوفمان وهومانز – المسرح والتبادل – في جانب منه، حساسية كل منهما لشرائح مختلفة في حياة الطبقة المتوسطة الحديثة. حيث نجد أن جوفمان كان منفتحاً على الطبقة المتوسطة الجديدة، بينما كان هومانز منفتحاً على افتراضات وعواطف شرائح الطبقة المتوسطة الأكثر قدماً، والأكثر قوة في بنائها، والأكثر ثراء. وفي هذا الصدد يصر هومانز بدون أي تردد على أهمية ما يحصل عليه البشر من الآخرين ويقدمونه لهم، وعلى نفعهما المتبادل، بالنظر إلى أن ذلك يشكل المصدر المحوري للتضامن الاجتماعي. ومع ذلك، يشير جوفمان إلى ضرورة الاهتمام بالأوهام. وفي إطار التراث الفكرى لبارنوم Barnum والتجاريين الآخرين العظام، نجده يؤكد أن على الإنسان أن لا يبيع نقانق فرانكفورت بل طشيشها فقط. ويرفض هومانز الاتجاه الوظيفي لبارسونز، على الأقل في جانب منه، من وجهة نظر التفكير الواقعي الحقيقي الذى يرغب في قبول حقيقة الحياة الاجتماعية بدون أوهام الأخلاق. ويعد جوفمان باحث واقعي التفكير كذلك، برغم أنه ينكر وجود أي قوة جوهرية للحقيقة الأساسية؛ وهو ينكر أن تكون أياً من القيم الأخلاقية أو المنفعة هي التى تحقق تماسك المجتمع، ولكنه يرى أن هذا التماسك يستند بدلاً من ذلك إلى القبول المتبادل للخداع أو الوهم.

ويعد ما قلته في الصفحات السابقة بشأن إسهامات جوفمان، وجارفنكل وبالتأكيد هومانز، ناقص وتمهيدي بصورة كاملة. فليس هدفي أن أقدم مناقشة منظمة لآرائهما النظرية، ولكن هدفي يتمثل في وصف آرائهما بصورة كافية لكي أحدد الأسلوب الذى تختلف فيه افتراضاتهم وعواطفهم الأساسية بصورة ملحوظة عن العواطف والافتراضات المتضمنة في النموذج الوظيفي السائد، ومن ثم لكي نفترض مدى عمق التحدى الذى يفرضونه عليه.

البناء التحتي للنظرية

يمتلك بناء النظرية الاجتماعية إلى حد ما حياة خاصة به، حيث تزوده الاعتبارات الفنية بقدر من الاستقلال. ومع ذلك، نجد أن النظرية الاجتماعية تتضمن عديداً من القوى الفعالة الأخرى التى تتشكل بواسطتها كالعواطف والافتراضات الأساسية،

وتصورات الحقيقة المؤكدة بواسطة الخبرة الشخصية، حيث تشكل كل هذه المكونات أساسها الاجتماعي والفردي. إذ يصل هذا الأساس أو البناء التحتي بين النظرية من ناحية، وبين المنظر الفرد من ناحية ثانية، والمجتمع الأكبر من ناحية ثالثة. حيث يوجد هذا البناء التحتي "في" المنظر، غير أنه يشتق في نفس الوقت من خبرته في المجتمع التي يشترك بعض الآخرين فيها معه.

وعلى ذلك تتغير النظرية الاجتماعية من خلال أسلوبين ولسببين على الأقل. الأول، إنها تتغير من خلال التطوير والأحكام الفنية، الذي يتحقق بالتكيف مع القواعد المحددة والوثيقة الصلة بذلك أو المتصلة بحسم الخلاف أيًا كانت طبيعته. والثاني، إن النظرية الاجتماعية قد تتغير أيضًا كنتيجة للتغيرات في البناء الثقافي والاجتماعي، حيث تتسرب هذه التغيرات من خلال التغير في العواطف والافتراضات الأساسية، وكذلك التغير في الواقع الشخصي للمنظر والمحيط به. وإذا فشل أي جهد لتناول المصادر الفنية الإضافية للتغير النظري في وضع المنظر بالنظر إلى المجتمع، فإنه سوف يؤدي إلى إنتاج "علم نفس المعرفة"، وتؤدي إلى ذلك أيضًا المبالغة في التأكيد على أهمية الخصائص الفريدة للمنظر بصفته شخصًا. ويتناسب مع ذلك، أن أي جهد لا ينسب النظرية لشخص المنظر يمكن أن يؤدي إلى مجرد "نزعة سوسيولوجية" **Sociologism** غير مقنعة تفشل في توضيح كيف يمكن أن يؤثر المجتمع على النظرية الاجتماعية، وفي النهاية، يصل هذا الجهد فقط إلى اكتشاف "هاملت بدون هاملت". ويشكل اهتمامنا بالبناء التحتي الذي يضم العواطف والافتراضات والواقع الشخصي جهداً لتجنب السقوط في بديلين كلاهما محفوف بالخطر: أن نجد طريقًا للاقتراب بشدة من النسق الإنساني، من المنظر الذي ينجز العمل النظري وفي نفس الوقت، نقدم الارتباطات النسقية بين هذا النسق والأنساق الأخرى، أعني المجتمع والثقافة الذي ينتمي إليهما إسهام المنظر والذي يتأثر بهما.

وبذلك تستند النظرية الاجتماعية إلى مستويين، مستواها الفني والصوري، وأيضًا إلى بنائها التحتي. وهي تتغير لأسباب تتضمن العلاقة المتبادلة بين هذين المستويين في نوع من التفاعل المعقد وغير المباشر. وينتج قدراً كبيراً من استقرار أي نظرية اجتماعية واستمرارها، أو عدم استقرارها وتغيرها من خلال أسلوب التفاعل بين

المستويين. وبصورة عامة، فإننا نستطيع افتراض أن التوترات التى تنشأ عادة بين النظريات – وبصورة أدق أثناء جهود الأنساق لاستخدامها أو الاستناد إليها – تقع حينما يوجد نوع من التباين والانفصال وعدم التكامل بين هذين المستويين.

وعلى سبيل المثال فقد تؤدى التطويرات الفنية للنظرية الاجتماعية إلى تجنب جذورها الأصلية فى بناء تحتى معين وقهرها، بحيث تبقى النظرية لتبدو بالنسبة لبعضهم بصفتها نظرية "مبتذلة" أو "صورية". وبعبارة أخرى، فقد يؤدى التطوير الفنى للنظرية الاجتماعية إلى تبدد روابطها بالواقع الشخصى، والافتراضات الأساسية أو عواطف البعض الذين يستجيبون حينئذ بتأكيدهم أن النظرية "لا تعبر عن الحقيقة كما هى". فهم قد يجدوا أن النظرية غير مقنعة "بصورة عبثية"، أو أنها تكبت بعض المشاعر التى لديهم فعلاً، أو أنها تنشط بعض العواطف الكريهة بالنسبة لهم. إذ إنه حينما تستند النظرية إلى أحد الأبنية التحتية، أو إلى مجموعة محددة من العواطف والافتراضات الأساسية أو الواقع الشخصى – فإنها تواجه بواسطة هؤلاء الذين يتخلف بنائهم التحتى تماماً، حيث تدرك النظرية بصفتها غير مقنعة بصورة ظاهرة.ويمكن أن يحدث ذلك حينما تتغير الأبنية التحتية للبشر، وحينما يظهر بشر بعواطف، وافتراضات ودوافع شخصية جديدة، ومن ثم يواجهوا نظريات اجتماعية تحتوى على أبنية تحتية قديمة. إذ تعد النظرية التى تدركها سواء "وجدت مكانها" فى المحاضرات أو المقالات أو المحادثات فى العادة نتيجة للتفاعل المتبادل بين الاعتبارات الفنية من ناحية والأبنية التحتية من ناحية أخرى، إذ إنه كلما حدد المنظر عمله بصفته "كاملاً" أو "منتهياً" قدمه بصفته إنجازاً عاماً وليس خاصاً، وكلما عمل على نقله إلى مستقبلين متخصصين من الناحية الفنية، كان لديه ميل أكثر حينئذ لإبرازه كما لو كان إنجازاً مستقلاً تم بالتوافق الفريد والمحدد مع القواعد الخاصة بالتنظير، كلما كان لديه ميل أكثر لحذف وإخفاء رموز ارتباطاتها بالبناء التحتى غير الفنى. بإيجاز سوف يتم "إظهار" النظرية بصورة "مقنعة" وسوف يتم إبهام متضمنات البناء التحتى للنظرية – أو كبحها وإيقافها – وإخفائه عن جمهور المنظر، وفى الحقيقة عن المنظر ذاته غالباً.

وعلى أية حال، يتحقق مصدر رئيسى للتغير فى النظرية الاجتماعية، وبصفة خاصة للتحولات فى النماذج الأساسية للتنظير فى الجماعة العلمية حينما تصبح

الموجهات الفنية للنظرية الاجتماعية على تنافر مع الاستعدادات التى تنبثق عن البناء التحتى. وحيث ينتهى هذا التنافر إلى نوع من اللامبالاة تجاه النظرية القائمة أو نقدها، ومن ثم فهو يولد الضغوط من أجل التغير. فإذا كان التنافر بين هذين المستويين حاداً بدرجة كافية، فإن الضغوط الناتجة يمكن أن ينظر إليها بصفتها تعجل من وقوع الأزمة النظرية. وإلى حد كبير، نظراً لأنى أعتقد أن هذا ما يحدث حالياً، حيث أدت التغيرات فى البناء الاجتماعى والثقافى بين أجيال الشباب إلى أبنية اجتماعية جديدة تتنافر مع النظرية الوظيفية. ومن ثم فإننا أتوقع تعمق هذه الأزمة وزيادة وطأتها فى المستقبل القريب. وأعتقد أن المؤشر الأكثر أهمية للبناء التحتى الجديد والمتلائم منطقياً من الناحية النظرية لجيل الشباب يتمثل فى ظهور اليسار الجديد.

البناء التحتى الجديد واليسار الجديد

يعد "اليسار الجديد" و "النزعة الراديكالية الجديدة" ظاهرة ذات انتشار عالمى، حيث تعد حركة اجتماعية ذات حدود ممتدة تحتوى على تنوع متباين من الاستعدادات السياسية التى يعتمد تماسكها عند هذا الحد، على أبنية تحتية جديدة - بدلاً من استنادها إلى برامج سياسية و أيديولوجيات مدروسة ومحكمة - لجيل الشباب. وقد ارتبطت هذه الحركة بقوة فى الولايات المتحدة بحركة الحقوق المدنية الصاعدة من أجل "تحرير السود". ولها جذورها فى كل من المجتمعات الزراعية فى الجنوب، وفى تجمعات الجيتو فى المدينة. وقد وجه هذا النضال بين السود لكى يدور حول "قضايا الجوع" والقضايا المرتبطة بها كقضايا الحريات المدنية. وقد تطورت هذه الحركة بسرعة، حيث لفتت خلال تطورها هؤلاء الذين ينتمون إلى التراث النظرى والسياسى القديم، وقد تم هجرهم. وفى نطاق عقد واحد بالتحديد تحركت حركة اليسار الجديد من رفع شعار "الحرية الآن" إلى المطالبة "بقوة السود".

وقد شكل النضال من أجل الحقوق المدنية ساحة التدريب والإلهام والإثارة لليسار الجديد، وهو النضال الذى تكون من طلاب الجامعة الذين أصبحوا بوضوح راديكاليون بصورة متزايدة، وبخاصة هؤلاء الطلاب الذين تجمعوا مع بعضهم بأعداد هائلة فى

الجامعات العامة ذات الأبنية البيروقراطية. ولم تكن "قضايا الجوع" ذات أهمية محورية بالنسبة لهم برغم أنهم قد منحوا التأييد من أجل رفاهية الفقراء والسود ضد الحرمان الذى يعانون منه. وقد كانت المعارضة المتزايدة للحرب فى فيتنام من العوامل ذات الأهمية المحورية فى تعزيز الراديكالية الجديدة للطلاب فى الولايات المتحدة.

ولقد كان هؤلاء الطلاب أبعد من أن يكونوا ذوى نزعة "مادية" بل كانوا "مثاليين" نشطين و "يوتوبيين" بصورة متعمدة. وتتمحور التأكيدات القيمية للطلاب الراديكاليين الجدد حول الحرية والمساواة وإن كانوا لم يتوقفوا عند ذلك. بل أنهم اهتموا أيضًا بازدراء امتلاك الوفرة بلا كبرياء، واشتاقوا إلى الجمال والديموقراطية بالمثل، واعتقدوا فى الإبداع والتجديد أكثر من اعتقادهم فى أهمية الاتفاق، واشتاقوا إلى مجتمع متماسك وقيم مشتركة، كما كان لديهم رفض عنيف للبيروقراطية التى تقتل التميز الشخصى، كما اشتاقوا لبناء "مجتمع مضاد" و "نظم موازية" ولم يرغبوا ببساطة فى أن يستوعبوا أو يقبلوا فى "النظم القائمة"، وهم لديهم عداء لما يمكن إدراكه بصفته لا إنسانى أو يشكل اغتراب عن المجتمع الذى تتسم علاقاته بالطابع المالى؛ ولديهم تفضيل لأسلوب المبادأة والتفرد والإحساس العميق، والمبادأة فى التفاعل الشخصى، بما فى ذلك الميل إلى التجريب والتعبير الجنسى الكامل. وهم يرغبون فيما يعدونه علاقات إنسانية دافئة. ونوع من "النزعة الجنسية الخلاقة" بدلاً من التنظيم الرشيد لكل من المهن المستغلة أو المؤسسات البيروقراطية.

وبرغم راديكاليتهم لم يشارك اليسار الجديد فى عبادة بطولة ماركس. ومن ثم فهم يميزون نقديًا ماركس الشاب الذى اهتم "بالاغتراب" والذى يفضلونه على ماركس العجوز الذى يرفض اليوتوبيا، وهم يرفضون صراحة الواقعية السياسية للماركسية التاريخية. وبدلاً من الاعتماد المعتاد على الطبقة العاملة من أجل التأييد يخاف الطلاب الراديكاليون فى بعض الأحيان مع إمكانية استمالتهم – كما يعتقد البعض أيضًا أن ذلك سوف يحدث لتجمعات الجيتو الخاصة بالسود – بواسطة دولة الرفاهية الغنية. وإذا كانوا يرغبون فى التحالف مع الطبقة العاملة، فإنهم يبحثون أيضًا عن حلفاء لهم بين أعضاء تجمعات الجيتو الثقافية المختلفة، التى تضم بداخلها: طلاب الجامعات، والأغنياء المغتربين، الذين يستعدون عادة لأن يتعاملوا مع حركة اليسار الجديد بصورة

ذرائعية، كما تضم سكان تجمعات السود المترفة، حتى لوشك البعض فى التزامهم بالتغير الاجتماعى الراديكالى؛ وكذلك أعضاء الأنماط المختلفة للجماعات المنحرفة. وفى الغالب يضع شباب اليسار الجديد أملاً على أدوار الفنانين، معتقدين فى إمكانية أن يتضمن عملهم نقداً حاداً للقيم التقليدية، كما أنهم يقدمون بالمثل رؤية جديدة لقيم بديلة. ويتضمن اهتمامهم بالفن والجوانب الجمالية بصورة عامة اعتقادهم بأن ما يحتاجه المجتمع الأمريكى الآن قدراً كبيراً من التغير أكثر من التغير الاقتصادى أو المادى: بالأحرى تغيراً فى كل الثقافة.

وتبدو هذه النزعة الراديكالية حركة اجتماعية جديدة أصلاً، فى الولايات المتحدة كما فى كل مكان، حيث نجدهم قد هجروا بعض القواعد الأساسية لسياسات اليسار الليبرالى القديم، التى توقع أن يكون لها دلالة دائمة. وبعيداً عن حقيقة أن لهذه الحركة جذورها - على الأقل فى أحد جوانبها - فى الحاجات الجماهيرية للسكان السود، ومن ثم فى المشكلات ذات الطبيعة الدائمة، فإننا ينبغى أن نتذكر أيضًا أن استنادها إلى الجامعة يتنامى فى أهميته. ذلك صحيح، إن لم يكن لأى سبب آخر، حيث يوجد الآن ٧,٠٠٠,٠٠٠ طالب جامعى بالولايات المتحدة، إذ يوجد طلاب جامعيون عددهم أكثر من عدد الفلاحين.

ومن المتوقع أن يصبح لليسار الجديد، والنزعة الراديكالية المتنامية للطلاب فى الولايات المتحدة أهمية خاصة بالنسبة لمستقبل الاتجاه الوظيفى وعلم الاجتماع الأكاديمى، وذلك يرجع إلى أن الافتراضات الأساسية لهذه الجماعة، وبناء عواطفها، وواقعها الشخصى تختلف بعمق مع نظائرها المتضمنة فى النظرية الوظيفية. إذ يتحدث اليسار الجديد فى الولايات المتحدة، بصوت يوتوبى متعمد، عن الحرية الآن، بينما لم يركز الاتجاه الوظيفى أبدًا اهتمامه على الحرية أو على المساواة، ولكن بدلاً من ذلك، حصر اهتمامه فى النظام والتوازن الاجتماعى. ويرغب اليسار الجديد فى دعم كل أساليب النشاط التى تحقق القيم التى يعتقد فيها، وحتى حينما يؤيدون "اللاعنف" فإنه من الواضح أن التغير الاجتماعى أكثر أهمية بالنسبة له من النظام الاجتماعى. فهم لا يقلقون بشأن النظام، وهم على استعداد تام لأن يخاطروا بقيام حالة من الفوضى إذ شعروا أن ذلك تبرره القيم العليا التى يلتزمون بها. وفى الحقيقة،

أصبح الذهاب إلى السجن لسبب له قيمته علامة على الكبرياء والاحترام بين شباب اليسار الجديد.

وبعيداً عن تأييد الاتفاق الأخلاقي، وهو الجانب الذي له أهميته في الاتجاه الوظيفي، ترغب بعض قطاعات اليسار الجديد في وجود "نظم موازية" أو "مجتمع مضاد" بكامله؛ حيث لديهم شوق من أجل النقد الحاد بدلاً من الاتفاق والاستمرار. وقد اتسعت حركتهم في الحقيقة من مجرد معارضة محدودة ضد السياسات الداخلية التقليدية إلى مقاومة السياسة الخارجية الرسمية، وبخاصة ملامحها الاستعمارية. ومن ثم فبعيداً عن الاعتقاد في أي تدرج، نجد أن الكثير منهم ديموقراطيون يوتوبيون، ومتمردون منشقون ضد السلطة القائمة. وتتضح نزعتهم العدائية المتأصلة للسلطة من خلال تفضيلهم القيادة والأشكال التنظيمية التي تقلل من دور السلطة الرسمية: وهم لا يتحملون أي حديث يتعلق "بالضرورة الوظيفية للتدرج الاجتماعي"، وهم بعيدون تماماً عن افتراض – كما يفعل الوظيفيون في الغالب – أن الاحترام هو العاطفة القوية التي تؤكد على تماسك المجتمع، وأن ما يبحثون في الغالب عنه في العلاقات الإنسانية يتمثل في "الدفء" والتلقائية، والممارسات الحسية بمعناها الواسع. وعلى خلاف الوظيفيين الذين أكدوا على أن استقرار النسق الاجتماعي يعتمد على التكيف مع القيم الأخلاقية التي تؤكد على إنكار الذات وقهرها، ويتحدث الراديكاليون الجدد باسم الإشباع، وهم ضد كل أنواع الفقر المادي والمشاعري. ولهذه الأسباب ولأسباب أخرى، فمن الواضح أن هناك اختلافًا حاسمًا بين الافتراضات والعواطف الأساسية التي تشكل أساس الاتجاه الوظيفي وتلك التي تكمن وراء أفكار اليسار الجديد.

وبرغم أن هذا اليسار الجديد ما زال حديثًا للغاية بما لم يمكنه من تقديم نظريته، فإنه من الواضح أن بناء عواطفه وافتراضاته الجديدة تقوده فعلاً إلى ممارسة الضغط القوي على الأساتذة الوظيفيين والنظرية الوظيفية. ويعد إعجاب اليسار الجديد بماركس الشاب مسألة طارئة فقط، بل ويعد مؤشراً لالتزامه بنظرية ذات طبيعة معينة. وبصورة أساسية للغاية، يعد الاهتمام بماركس الشاب، أسلوبًا للتعبير عن الرغبة في أن يكونوا راديكاليين، حيث يشكل ذلك بحثًا عن الرمز وعن النظرية التي قد تتلاءم مع البناء الجديد للعواطف، ومن ثم يعبر الانتقال إلى ماركس الشاب عن ظهور بناء جديد للعواطف بين الشباب،

وهو بناء العواطف الذى يتناقض بصورة عميقة مع بناء عواطف الاتجاه الوظيفى وهو الانتقال الذى - على ما أعتقد - سوف يقدم للأنصار والمبدعين - بمرور الزمن - نظريات اجتماعية جديدة وهامة، حتى لو كانت تقلل - كما هو حادث فعلاً - من جاذبية الاتجاه الوظيفى.

ويشغل اليسار الجديد محور اهتمام الإطار الأكاديمى المتغير. وفى نطاق هذا الإطار الجامعى المتغير ببناء عواطفه المتغير بصورة واضحة، تفقد الاستراتيجيات البلاغية القديمة للاتجاه الوظيفى جاذبيتها ومنطق إقناعها. حيث لا يقنع الشاب الراديكالى الجديد بأن الاتجاه الوظيفى محافظ بواسطة أسلوب بلاغى يسعى لتوضيح جوانب الالتقاء بين النظرية الوظيفية والماركسية. وذلك أن كثيراً من الراديكاليين الجدد على خلاف جيل الطلاب فى نهاية الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين، والذين كانت لهم جاذبيتهم فى البداية بالنسبة لروبرت ميرتون، حيث كان لديهم ارتباط عاطفى محدود بالماركسية، إذ لا ينظر البعض منهم - اليسار الجديد - فى الحقيقة إليها بصفتها عارية من أية إدراكات راديكالية فقط، ولكن بصفتها تشكل إطاراً محافظاً كذلك.

ومع ذلك، فلم نعد ندرك بصورة متزايدة أن التمييزات القديمة بين اليمين واليسار السياسى ليست هامة فقط، وأن الماركسية الأرثوذكسية تغترب فى بعض الأحيان عن بناء العواطف الجديدة التى ظهرت بين الراديكاليين الجدد. وفى الحقيقة قد تبدو كل من الماركسية والوظيفية بالنسبة لبعض الراديكاليين الشباب على أنهما متشابهان أكثر من كونهما مختلفين - بالضبط كما يدعى ميرتون - غير أنه لكونهما بالتحديد ينظران إليهما من حيث كونهما متماثلين، وأن الاختلاف ضئيل حين الاختيار بينهما، فإن رفضهما للاتجاه الوظيفى لن يكون أقل من رفض الماركسية الفجة، ومن شأن ذلك أيضاً أن يضاعف من أزمة الاتجاه الوظيفى.

النظرية الاجتماعية والجامعة

لا تتضح أهمية شباب اليسار الجديد والمتعاطفين الكثيرين معهم من خلال أعدادهم فقط، ولكن من خلال موقعهم الاجتماعى كذلك. فكونهم طلاباً جامعيين هو الذى يجعلهم ذوى أهمية خاصة بالنسبة للاتجاه الوظيفى بصفة خاصة والنظرية

الاجتماعية بصورة عامة. ويمثل المدى الذى يمكن تقديره والذى يمارس فى إطاره الطلاب ضغطًا على المدرسين شيئًا تعمل المؤسسات الأكاديمية على إبقائه "سرًا خافيا". ويتمثل الجانب الحاسم هنا فى أنه نظرًا لأن كثيرًا من أنصار اليسار الجديد من الطلاب، فإننا نجدهم يشتركون مباشرة فى المؤسسات الأكاديمية الأساسية التى تصاغ فى إطارها النظرية الاجتماعية اليوم ويتم تدريسها، حيث يعاد إنتاجها بصورة يومية وتختبر بصورة غير رسمية. وبذلك يعد الطلاب جزءًا مكملاً للنسق الاجتماعى الحقيقى، الذى ينتج النظرية الاجتماعية وينقلها. وحينئذ، فإنه من المحتم أن يمارس الطلاب ضغطًا له أهميته على النظرية الاجتماعية، سواء كانت قائمة فعلاً أو نشأت حديثًا فى الجامعات الأمريكية اليوم. وعلى ذلك فإن أى نظرية اجتماعية منظمة، يجب عند نقطة معينة أن تستكشف الأسلوب الذى يؤثر به السياق "الأكاديمى" والعلاقات الكائنة به بين الطلاب والأستاذ، أو بين التابع والسيد على مسار آداء النظرية، ومن ثم تؤثر على منتجات النظرية.

ومنذ المرحلة الكلاسيكية الثالثة فى تطور علم الاجتماع الأكاديمى، فإن إنتاج النظرية الاجتماعية احتكره الأكاديميون العاملون فى الوسط الجامعى بصورة كاملة، وبالتالى فإن أى تغير أساسى فى تنظيم الجامعة أو فى الأشخاص العاملين بها يعد فى الغالب قوة ممكنة لتغير النظرية الاجتماعية. ومن المفارقات، أنه برغم أن معظم المنظرين الاجتماعيين اليوم من الأكاديميين، فإننا نجدهم قد قدموا تحليلاً منظمًا محدودًا لدور الجامعة فى تشكيل النظرية الاجتماعية. ويبدو أن الافتراض الضمنى للنظرية يتحدد فى أن الجامعة تشكل النظرية الاجتماعية – إلى الحد الذى تحقق ذلك فعلاً – أساسًا من خلال تأمين المنظرين، عن طريق السماح لهم بالنجاح فى جهودهم الفردية، وإمدادهم بالحوافز الجامعية غير المحددة، وبتسهيلات البحوث التى تمكنهم من اختبار النظرية، بعد تمام صياغتها. حيث ينظر إلى صياغة النظرية قبل كل شىء بصفته نشاطًا يمكن فهمه بصرف النظر عن العلاقات المتبادلة بين الطلاب والجامعة.

ويفترض ذلك ضمنيًا أنه يمكن تجاهل التغيرات فى علاقات الجامعة بالطلاب، أو التغيرات فى توجهات الطلاب أنفسهم واهتماماتهم بقدر من الأمان عند محاولة

تقدير تأسيس أو تطور النظرية. حيث ينظر إلى الطلاب بصفتهم إلى حد كبير المستقبلين (الجمهور) السلبيين للإنجاز أو الناتج النظرى، غير أنه يفترض أن لا تكون استجاباتهم للنظريات الاجتماعية المحددة، ليست هامة بالنسبة لمضمونها، وبؤرة تركيزها وطبيعتها أو تطورها. ويبدو أن الافتراض يتحدد بأن اكتشاف الطالب أو عدم اكتشافه أن النظرية مثيرة للإعجاب، أو الملل، أو أنها ذات أهمية أو غير ذات أهمية لن تكون له أية نتائج بالنسبة لسلوكه نحو هؤلاء الذين يقدمونها له. أو أن مثل هذه الاستجابات لن تؤثر على عضو الكلية أو الجامعة الذين يتوجهون نحوه، أو أنها إذا أثرت عليه، فإن ذلك يطول فقط قدرته بصفته معلمًا وليس بصفته منظرًا فاعلاً.

وحتى حينما توضع النظرية فى سياق العلاقات المتبادلة بين الطلاب والكلية، فإن ذلك يبدو فى العادة وكأنه تأثير أحادى الاتجاه. حيث تبدو الكلية وكأنها "تنقل" أو "تعلم" النظرية للطلاب، غير أنه ليس هناك توقعًا لتأثيرمتبادل من قبل الطالب يمكن أن يؤثر به فى النظرية. وعلى ذلك، فإنه من وجهة نظر المبادئ الأساسية للتحليل السوسيولوجى الذى يصر فى الحقيقة على أهمية قدر من التبادل بصفته جوهريًا بالنسبة لطبيعة أى علاقة اجتماعية متبادلة، فإنه ينبغى النظر إلى هذه الصورة الأحادية الاتجاه "لنقل" الكلية (أو الجامعة) للنظرية إلى الطلاب وهم المستقبلون السلبيون بصفتها صورة عنيدة بدرجة مدهشة، وبخاصة حينما يدركها علماء الاجتماع. وبدلاً من ذلك، فإن على المرء أن يصر على أن علماء الاجتماع مثل البشر الآخرين؛ تتشكل انجازاتهم ومنتجاتهم أساسًا بنفس الأسلوب الذى تتشكل به إنجازات ومنتجات الآخرين، وأن العلاقات الاجتماعية المتبادلة التى يشاركون فيها تشبه أساسًا تلك العلاقات التى يمارسها الآخرون من البشر. وبإيجاز، توجد أسس نظرية هامة للتأكيد على أنه حتى إسهام المنظرين الاجتماعيين يمكن أن يتأثر حتى بواسطة تلاميذهم. وإلى حد كبير، فإنه بسبب ذلك، أجدنى قد أكدت على أهمية التغيرات التى تظهر بين الطلاب، وبصفة خاصة، نزعتهم الراديكالية المتنامية فى تقدير منظورات تطور النظرية الاجتماعية.

النظرية والبناء التحتي والأجيال الجديدة

لتلخيص ذلك بصورة موجزة: تستند كل نظرية اجتماعية إلى بناء تحتي يتكون من الافتراضات الأساسية الضمنية، وإلى مجموعة من العواطف وإلى بعض الخبرات التى تحدد ما يعده البشر حقيقي : أعني، واقعهم الشخصي. حيث تمتلك كل نظرية اجتماعية بعض النتائج والمتضمنات بالنسبة للبناء التحتي الذى يعد من ناحية، مضمنًا فى المنظر وجمهوره، والذى يتأثر من ناحية أخرى، بالمحيط الاجتماعى والثقافي الأشمل. ويتوسط هذا البناء التحتي الذى يتكون من العواطف والافتراضات الأساسية وإدراك ما هو حقيقي بين النظريات الاجتماعية وبين الأجزاء الأخرى للعالم الاجتماعي. إذ تعكس كل نظرية اجتماعية بصورة ملائمة أو تتنافر مع بعض العواطف دون أخرى، غير أنه من المؤكد أن العواطف ليست متساوية، حيث نجد أن كل نظرية اجتماعية تلائم بعض الأبنية الاجتماعية بينما تتنافر مع أخرى.

ولذلك فقد تظهر التنافرات المولدة للتوتر، تلك التى تؤثر على النظريات الاجتماعية بأسلوبين. أحدهما، أن النظرية يمكن أن تنشأ أو تطور بأساليب صورية وفنية خالصة، ومن الممكن أن يجعلها ذلك تفقد الاتصال ببنائها التحتي الذى كان يدعمها، أو حتى تدخل فى علاقة متوترة معه. أما بالنسبة للأسلوب الثانى، فإن البناء التحتي ذاته قد يتغير بصورة راديكالية كنتيجة للتغيرات فى المجتمع الأكبر، مع النتيجة المحتملة - حتى بدون أى دليل جديد يضعفها - فى أن النظرية القائمة تبدأ فى الظهور من حيث كونها غير ملائمة، عبثية، غير هامة وزائفة بصورة واضحة بالنسبة لهؤلاء الذين تأسس بداخلهم البناء التحتي بصورة أكثر حسمًا واكتمالاً.

ويعد ظهور هذا البناء التحتي الجديد المتساوق نظريًا أكثر أهمية حينما يكون قويًا بدرجة كافية لدعم ذاته والتعبير عنها برغم عدم موافقة ومقاومة هؤلاء الذين يحملون بداخلهم الأبنية التحتية التقليدية. وتميل الأبنية التحتية الجديدة التى تؤثر على التطور النظرى إلى أن يتم التعبير عنها جماعيًا، حينئذ، من خلال خبرات أعداد من البشر ومن خلال حياتهم، وليس من خلال عدد قليل من الأفراد المنعزلين فقط، أى بواسطة جيل جديد. وفى بعض الأحيان، يتربى جيل جديد بطريقة جديدة ولو أنها عامة، فى ظل

ظروف جديدة وإن كانت عامة، وتواجه مشكلات جديدة على العموم. ولذلك، فبينما تواجه الأجيال القديمة والجديدة نفس الموضوعات الاجتماعية والسياسية، على سبيل المثال الحرب والثورة والكساد، فإنها لا تقدم نفس الخبرة أو نفس الحقيقة بالنسبة لهم، حيث نجد أن جيل الكبار يفسرها بالطبع في ضوء خبراته الطويلة والسابقة. ونتيجة لذلك فهي تشكل خبرة مختلفة بالنسبة له عنها بالنسبة لجيل الشباب. ويحدث ذلك بدرجة أكثر حينما تفترض أجيال الشباب أيضًا أن جيل الكبار يعد مسئولاً عن حسن أو سوء إدارتها.

وفضلاً عن ذلك، فاستناداً إلى خبراتهم المشتركة ينشئ أعضاء جيل الشباب الاتحادات التي تدعم وتثبت صدق البناء التحتي الجديد، والتي تقدم السياقات غير الرسمية التي يمكن من خلالها التعبير الصريح والسهل، حتى قبل أن يكونوا قد طوروا "لغة جديدة" يمكن أن تعبر عن خبراتهم وعواطفهم، وافتراضاتهم الجديدة. وبذلك يستطيع الجيل الجديد في الغالب أن يقدم دعم الجماعة للأبنية التحتية التي تظهر، والتي تجعل النظريات الاجتماعية القائمة تبدو وكأنها آيلة للزوال. وهي تستطيع في الغالب زيادة الهجوم الفعال على النظريات القائمة، بل وتوفر الفعالية التي تيسر التحرر العام من النظريات القديمة، وفي نفس الوقت تقوم بتقديم تشجيع لظهور البدائل النظرية الجديدة. ويعد ذلك إلى حد كبير، مهما بالنسبة للتطور الحالي لليسار الجديد، الذي أظهر أعضاؤه بوضوح بناء تحتي جديد، والذين طوروا بوضوح أيضًا إحساسًا بالتضامن الجيلي الذي يحميهم.

علم الاجتماع واليسار الجديد

نكرر، أن اليسار الجديد لا يشكل وجهة نظر سياسية أو أيديولوجية واحدة. ولكنه شبكة غير محددة المعالم تتكون من ردود الفعل غير المحددة بدقة للمواقف الاجتماعية التي تشهد انهياراً مستمراً للتصورات التقليدية فيما يتعلق بكل من المنفعة والأخلاق، مصحوبًا بإدراك متزايد للنفاق المنظم. حيث يشجب اليسار بصورة مميزة كلاً من النفاق الأخلاقي لجيل الكبار وبالمثل عدم ملاءمة التعليم الذي يتعرض له أفراد

اليسار الجديد. وتواصل بعض أقسام اليسار سعياً حالياً للبحث عن علم اجتماع جديد ملائم للواقع الاجتماعي الجديد الذي يمارسون حياتهم فيه، إلى حد كبير من خلال محاولة إعادة تركيز الماركسية في ماركس الشاب الذي اهتم بظاهرة الاغتراب، وهو الاهتمام الذي شكل أكثر المراحل عداء للمذهب النفعي في حياة ماركس. وأياً كانت طبيعة الشكل الذي اتخذه في النهاية، تبدو احتمالية أن يتأثر علم اجتماع اليسار الجديد بالطبيعة الجديدة للثقافة النفعية التي يجد اليسار الجديد نفسه الآن في إطارها. وبذلك سوف تبقى النفعية تشكل أحد أسس الانتقال إلى علم اجتماع راديكالي جديد، بينما سوف تشكل الأخلاق الأساس الأخر. ومثلما وجدنا أن الماركسية الكلاسيكية قد تأثرت بصورة معقدة بواسطة المذهب النفعي القديم، فإنه يبدو من المؤكد غالباً أن علم الاجتماع الراديكالي الجديد سوف يتأثر بها كذلك، ولكن بعد إجراء جميع التغيرات الضرورية بواسطة المذهب النفعي الجديد.

وبرغم النقد النظري اللاذع الذي وجهه ماركس لنفعية بنتام، فإن الماركسية تتضمن أيضاً بناء كامناً من العواطف التي تلائم في جانب منها ثقافة المذهب النفعي. ولذلك فقد تشعر كل من البرجوازية التقليدية والماركسية التقليدية أنهما يقتربان بشدة من بعضهما من بعض على مستوى أبنية العواطف أكثر من اقترابهما من الاتجاه الراديكالي الجديد. وفي الحقيقة، يوجد تضامن جيلي بين اليسار الجديد مقابل شريحة متوسطي العمر - يؤكد على شعار "أن لا تثق فيمن هو فوق الثلاثين"، وهو التضامن الجيلي الذي ينظر إلى كل الأيديولوجيات السياسية الأخرى كما لو كانت متحدة في معارضتها لليسار الجديد. ولذلك، ففي عرض عدائي لمؤلف دانيل وجابرييل كون بندت عن "الشيوعية المهجورة، والجناح اليساري البديل" يلاحظ أحد الباحثين أنه - أي اليسار الجديد - "سوف يكون جذاباً فقط للمتغربين تماماً أو المضلل توجيههم بصورة كاملة.. أما بالنسبة للباقين منا، المحافظين والليبراليين والاشتراكيين وحتى الشيوعيين، فإنه يلعب دوره بصفته مخدراً[١٧]".

وفي الحقيقة لا تشك الماركسية أبداً في أهمية أن يكون الشيء مفيداً، برغم إصرارها على أن تكون الفائدة بالنسبة للإنسانية. وقد كان اعتراضها الأساسي على المجتمع الرأسمالي يتعلق بالأهمية الواضحة لقيم التبادل، وليس لقيم الانتفاع. وقد

اعترضت على تحويل عمل البشر إلى سلطة، وإن كانت قد استمرت في التأكيد على قيمه وأهمية العمل. وقد حوصر نقد ماركس للنزعة النفعية بواسطة نقده المتزامن للأخلاق البرجوازية المتعلقة بالحقوق الطبيعية، وبالمثل بواسطة موقفه المضاد للاشتراكية اليوتوبية، وذلك لأنها اعتمدت – عن خطأ – على الأخلاق بصفتها دافعة للتغير الاجتماعي. وقد حجب هذا الموقف الأخير، الذي ينظر إلى الأخلاق على أنها فوق بنائية Superstructural، نقد المذهب النفعي ودفعه إلى نطاق هامشي، وبخاصة حينما أقدمت الماركسية التاريخية على تحديد نفسها بصفتها "اشتراكية علمية".

وتعد انتقادات ماركس للأخلاق والمنفعة من حيث كونها انتقادات موجهة للنفاق والخداع، وهي ضد مجتمع يدعي أنه ينتج الأشياء النافعة وضد البشر الذين يدعون أنهم يستحقون الاحترام، حيث يحاول كلاهما إنتاج أي شيء – نافع أم غير نافع – ليحصل على ربح . فقد نظر ماركس إلى التاريخ كبديل للمنفعة والأخلاق. حيث قد ينجز البشر ما هو مفروض عليهم أن ينجزوه من خلال وضعهم في مجتمع معين وفي مرحلة معينة من خلال نمو تناقضاتها. وبذلك ينظر إلى الضرورة التاريخية بصفتها تحل التناقض بين الأخلاق والحقيقة. وعلى ذلك تنظر الماركسية للبشر بصفتهم أدوات للتاريخ، وفي بعض الأحيان بدا وكأنها تعتقد أنهم يستخدمون لتعزيز هذا التاريخ.

ومع ذلك، يواجه الشباب الراديكالي الحديث موقفًا مختلفًا، فهو لا يواجه من ناحية النفاق الفاسد للبراجوازية فقط ، ولكنه يواجه أيضًا الواقعية السياسية لعدوها، الماركسية التاريخية. وبالنظر إلى أن الراديكاليين الشباب جزء من الجيل التالي للستالينية، فإنه يسلم بوضوح بأنه ليس هناك شخص يداه نظيفتان. فهو يعيش في فترة تاريخية يبدو فيها البديل التاريخي للسوق، أعني، التنظيم البيروقراطي وكأنه يمتلك عقلانياته المتميزة، ولذلك، فلم يكن الفساد الواضح للنسق (كما كان الحال بالنسبة لأجيال الراديكاليين الأول) ولا ارتكاب الأشياء المرعبة لاكتساب المال والثروة هو الذي أثار اشمئزازه. ولكنه رأى أيضًا أن البشر سوف يرتكبون الأشياء الكريهة من أجل الرفاهية الجمعية، وليس العائد الفردي: من أجل الله والوطن والتاريخ والاشتراكية. وفضلاً عن ذلك، فلكونهم يعيشون في مجتمع تتزايد مستويات الأوتومية فيه، يلاحظ الراديكاليون الشباب أن العمل ليس فقط ولكن الذات كذلك تباع وتشترى.

وتتمثل إحدى الاستجابات المتميزة التى يظهرها حينئذ فى إصراره الهائل على أهمية أخلاق الغايات المطلقة، وحيث يصاغ رفضه للحاضر بالنظر إلى الاشتمئزاز والغضب الأخلاقى.

وبذلك لم تكن الصعوبة الكاملة فى "الفوز" هى التى دعمت الراديكالية الجديدة، ولا افتقاد الوسائل الكافية لتحقيق النجاح الفردى. حيث كان ذلك مصدراً لقدر كبير من راديكالية المقهورين فى الثلاثينيات من هذا القرن، وإن لم يكن محورياً بالنسبة لخبرة الوفرة التى تحققت فى الستينيات من هذا القرن. ويعد قدر كبير من الراديكالية الجديدة اليوم استجابة للامعنى النجاح أكثر من كونه استجابة لعدم تحققه. حيث أدرك النجاح بوصفه لا معنى له. وذلك لأنه قد اتضح أن الذين حققوا نجاحاً واضحاً لا يستحقونه، إما بسبب صفاتهم الأخلاقية أو بسبب نفعهم وطبيعة مهاراتهم بالنسبة للمجتمع. ولم يعد ينظر إلى النجاح بصفته يعد برهاناً بأى حال على الاستحقاق، ومن ثم على شرعية الناجح.

وينظر إلى العملية التى يتحقق من خلالها النجاح بصورة متزايدة بصفتها "مباراة"، حيث يعد ذلك فى الحقيقة أحد المصادر الاجتماعية للاستقطاب المتزايد لنماذج المباريات فى العلوم الاجتماعية. حيث يفهم الكسب فى هذه المباريات من حيث كونه مسألة حظ بنسبة معينة، ومن جانب آخر بصفته يعبر عن مهارة محدودة فى التكيف مع "قواعد المباراة" التى يتمثل تبريرها الوحيد فى كونها تتيح للإنسان أن ينسجم معها. ولأن القواعد تفتقد امتلاك أى شرعية جوهرية أو عليا، فإننا نجدها ليست مستوعبة بعمق. وفى "المباريات" تستبعد بعض وسائل اللعب ولكن ليس بسبب إدراك أنها لا أخلاقية وغير فعالة [١٨]. إذ لا تحدد المنفعة أو الأخلاق القواعد التى يتم بواسطتها السعى لتحقيق الغايات فى المباريات. فليس من الضرورى أن تكون المباراة "الجيدة" هى المباراة التى يكسب فيها اللاعب، أو يكسب أى شىء له قيمته، فحسبما يشير جوفمان، يتمثل جوهر المباراة فى الاستغراق فى عمليتها المستمرة.

وكما ينظر إليها الراديكالى الحديث، تتمثل المشكلة بالنسبة للنظام الاجتماعى ليس فى كونه يفشل فى الوفاء بالتزاماته، ولكن فى كونه يفى بهذه الالتزامات بعملة

لا قيمة لها. وتعبر الراديكالية الحديثة لتيار اليسار عن خبرة هؤلاء المشاركون فى النسق ولكنهم يرغبون فى أن يكونوا "خارجة" وليس هؤلاء الذين كانوا هامشيين بالنسبة للنسق أو مستبعدين عنه ويريدون أن يكونوا "بداخله". وبذلك تستند الراديكالية الحديثة إلى الواقع الشخصى وبناء العواطف الملائم الذى تشغل الموضوعات الأخلاقية وليست المتعلقة بالجوع جوهر اهتمامه. وبذلك تعتبر راديكالية الطلاب الحديثة هى راديكالية الوفرة : إنها راديكالية هؤلاء الذين تحطمت آمالهم وليست راديكالية هؤلاء الذين أعيقت أبدانهم عن النمو، أو هؤلاء الذين أحبطت طموحاتهم. (حيث أصبح ذلك مصدراً أساسياً للاختلاف بين اليسار الجديد وحركة تحرير السود). وبالنسبة للطلاب الراديكاليين من الطبقة المتوسطة، لا تدرك الوفرة والاعتدال الملطف النسق بصفتها تعويضات عما يمكن الشعور به بوصفه الفشل الذى لا عذر فيه للنسق – أعنى لا هدفيته.

ويواجه الراديكالى الحديث بالثقافة النفعية التى توجد على مستويات عديدة متشابكة ومتناقضة. إذ قد يشعر بأنه معاد لها كلها، غير أنه معرض أيضاً لها كلها، وفى الحقيقة نجده ينتقد أحد المستويات فقط من وجهة نظر المستويات الأخرى التى استوعبها جزئياً. أما مستوياتها الثلاثة المتميزة فهى :المستوى الفردى، والاجتماعى، والنزعة النفعية التسويقية. حيث ظهر كل مستوى خلال الفترات المختلفة لتاريخ الطبقة المتوسطة، وإن كانت المستويات الثلاثة مستمرة فى الوجود حتى الوقت الحاضر، كل منها مفروض على الآخر مثل الحلقات المتشابكة، فقد كانت النفعية الفردية إلى حد كبير نتاج للمقاول الأول المتمركز حول العائلة، حيث كان تركيزه اقتصادياً وفردياً بالأساس. وقد سيطرت النفعية الاجتماعية فى الطبقة المتوسطة خلال فترة نمو التنظيم الصناعى والبيروقراطى الواسع المدى، وتدعمت خلال فترة ظهور دولة الرفاهية. وقد نشأت نفعية التسويق، وهى الشكل الأكثر حداثة للمذهب النفعى من خلال الطبقة المتوسطة الجديدة فى الاقتصاد الثلاثى حيث العلاقة بين المنفعة والمكافأة ليست عقلانية بصورة متزايدة، وذات طبيعة تعسفية أشبه بطبيعة المباراة.

وبقدر ما، يتبنى اليسار الجديد أو يرفض كل وجهات النظر النفعية الثلاث. حيث ينظر بعض الراديكاليين الشباب إلى النفعية الاجتماعية من وجهة نظر النفعية الأقدم

والأكثر فردية، إذ ينظرون إليها بصفتها على سبيل المثال تنتج اعتماد الشرائح المحرومة الباعث على الأسى على دولة الرفاهية. وهم يعتقدون بلاشك بأنه من الخطأ الفادح أن نسمح باستمرار هذا الحرمان بدون علاج، ويشعرون أن المجتمع عليه مسئولية جمعية المساعدة في ذلك. ومع ذلك يشكل ارتياب الراديكاليين الحديث في التعبيرات البيروقراطية للنفعية الاجتماعية وبالتالي النشاط المتجدد للنزعة الفردية أحد العناصر المميزة لوجهة نظره. وفي الحقيقة قد تقترب بعض سياسات اليسار الجديد من حيث جرأتها بشدة من النزعة الفردية لروبر بارونز Robber Barons أكثر من اقترابها من النفعية الاجتماعية للجيل القديم من العاملين في الحقل الاجتماعي.

وينظر كثير من بين أنصار اليسار الجديد إلى النزعة النفعية التسويقية بنوع من الازدراء العميق؛ ومن ثم فهم يضعون في مواجهة اهتمامها الآخر الموجه نحو المظاهر، إصراراً بضرورة أن "يحقق كل إنسان ذاته" بغض النظر عن طبيعة تفكير الآخرين، أو كيف يبدو هو ذاته. ومع ذلك، يبدو كما لو أن هناك في نفس الوقت بعض الميول عند اليسار الجديد التي تدفعه إلى الاقتراب بشدة من منظورات الفن المسرحي للنزعة النفعية التسويقية التي تهتم بالمظاهر أساساً. ويبدو أحياناً أن البعض ينظر إلى "الثورة" ضد النظام القائم بصفتها "حدثاً" يحقق الإشباع بذاته وفي ذاته. وبإيجاز يوجد هؤلاء الذين سوف ينظرون إلى الغد من خلال رؤية نفعية؛ فهم يريدون أن يعرفوا ماذا سوف يكسبون في المستقبل لقاء تضحيات اليوم.

وفي النهاية، فإنني أشك أن علم اجتماع المستقبل لليسار الجديد سوف يبحث عن ماركسية محدثة ذات حساسية اقتصادية، منفتحة نحو النزعة العلمية للمذهب النفعي، أو عن علم اجتماع نقدي أو حساس أخلاقياً، منفتح على نقد النسق من وجهة نظر خارجية. وإلى الحد الذي يمكن في إطاره جمع هذين البعدين مع بعضهما في خليط يمكنهما من الحفاظ على تناقضاتهما في حالة من التوقف، فإن علم الاجتماع الراديكالي الجديد هذا قد يكون قادراً، حينئذ، على تجنب بعض مآزق الماركسية التي تتضمن كلاً من العواطف الأخلاقية والنفعية بدون التسليم بأي منهما بصورة كاملة، وبالمثل تجنب مآزق علم الاجتماع الأكاديمي الذي يرفض كلاً من المسئوليات السياسية والأخلاقية، بينما هو يستمر في إنتاج الآثار السياسية والأخلاقية.

موجز

بذلك تتضح الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى، وبصفة خاصة تعبيرها من خلال علم الاجتماع الأكاديمى من خلال مايلى: (١) من خلال اندفاع النماذج الوظيفية والبارسونزية المسيطرة تجاه الالتقاء مع الماركسية، وهو ما يعنى أنها تتجه إلى الالتقاء بواحد من المواقف النظرية التى كان لها معه سابقًا خلاف عميق؛ (٢) من خلال تجلى اغتراب علماء الاجتماع الشباب عن الاتجاه الوظيفى. (٣) من خلال ميل مثل هذه التعبيرات الفردية عن الاغتراب إلى تطوير أشكال جمعية ومنظمة، (٤) ومن خلال النقد الفنى المتزايد للنظرية الوظيفية؛ (٥) ومن خلال الانتقال من مثل هذا النقد السلبى إلى تطوير نظريات وضعية وبديلة، تحتوى على عواطف وافتراضات مختلفة وهامة كتلك الافتراضات التى طورها كل من جوفمان، جارفنكل وهومانز، (٦) ومن خلال تطوير بحوث ونظريات متوسطة المدى للمشكلات الاجتماعية تلك الموجهة نحو قيم "الحرية" و"المساواة" بدلاً من "النظام" الذى يميل الاتجاه الوظيفى إلى الاهتمام به.

ويمكن إبراز ثلاث قوى أسهمت فى قيام هذه الأزمة : (١) ظهور أبنية تحتية جديدة - تتناقض مع النظرية الوظيفية القائمة - بين شباب الطبقة المتوسطة الذين امتلكوا سيطرة استراتيجية محكمة على الوسط الجامعى الذى يتم فى إطاره تأسيس النظرية الاجتماعية وتداولها؛ (٢) التطورات الداخلية فى المدرسة الوظيفية ذاتها، تلك التى احتوت تنوعًا وتفريداً متزايداً فى إسهاماتها - وهو ما يعد تبديداً للطاقة - وهو ما أدى إلى إضعاف وضوح وثبات حدودها النظرية ولوث تميزها كمدرسة نظرية محددة (٣) نشأة دولة الرفاهية، التى زادت بسرعة قدرة الموارد المتاحة لعلم الاجتماع. حيث فرض على الوظيفيين أن يتكيفوا مع دولة الرفاهية، غير أن ذلك تم فى نفس الوقت من خلال تولد التوترات المتعلقة بالافتراضات التى كانت تقليدياً ذات أهمية محورية بالنسبة للنموذج الوظيفى.

الهوامش

(١) K. Davis, "The Myths of Functional Analysis in Sociology and Anthropology "American Sociological Review, XXV (1959), 757-773.

(٢) لا يمكن التقليل من شأن التنوع في اهتمامات وأساليب عمل هذه الجماعة الأساسية. ويعد نشر روبرت مرتون لمؤلفه "على أكتاف العمالقة" مثالاً يستحق الذكر فقط، وهو هام ليس فقط بصفته مؤشراً لاهتماماته الشخصية وأسلوبه الفريد، ولكن بصفته أيضًا مؤشراً دراميًا على التفريد المتنامي للأساليب في جماعة رفاقه ككل. ويستحق هذا الكتاب غير العادي الذكر بسبب سمو المكانة القومية لروبرت ميرتون بصفته "أبرز علماء" الاتجاه الوظيفي، وأيضًا بسبب الأهمية المشروعة لتنوعه.

(٣) Lowenthal, "Biographies in Popular magazines" Radio Research 1942-1943, P.E. Lazarsfeld and F. Stanton, Eds, (New York, Duell, Sloan, Pearce, 1944).

(٤) Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (Edinburgh : University of Edinburgh, 1956), p.156.

(٥) Ibid., p. 162.

(٦) لمناقشة متضمنات مؤلف روسو بالنسبة لنظرية الاغتراب انظر:

Iring Fetscher, Rousseau's Politische Philosophie (NewWied : Herman Luchterhand, 1960).

(٧) Harold Garfinkel, Studies In Ethnomethodology (Englewood Cliffs, N.J. : Prentice - Hall , 1967)

واجه جرافنكل صعوبة في التعبير عن اعترافه بالفضل لبارسونز : على سبيل المثال، لقد قصد من استخدام مصطلحات "التجمع" و "عضوية التجمع" أن تتسق مع استخدام تالكوت بارسونز لها في مؤلفه (النسق الاجتماعي)... وفي مقدمته العامة لمؤلف (نظريات عن المجتمع) هامش ١٠) ٧د و أيضًا ٧٦ .

(٨) نتيجة لاهتمامه بذلك، يوضح جارفنكل أن الظرف الإضافي، وخصائصه، ونتائج استخدامه تشكل موضوعات شائعة للدراسة والمناقشة بين أعضاء المؤتمرات التي عقدت عن المنهجية الشعبية التي كانت تقدم في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس، وجامعة كلورادو منذ ١٩٦٢ بمساعدة منحة من مكتب القوات الجوية الولايات المتحدة للبحوث العلمية... وسوف توجد دراسات أوسع في مقالات غير منشورة لكل من بتنر Bithner، وجارفنكل، ماك أندروز MacAndrews، وروس Rose، وساكس Sacks، في حديث منقول عن بتنر وجارفنكل وساكس... وفي نسخة أوراق المؤتمر (Ibid., p.73) .

(٩) وعلى ذلك، ففى فحص قاعدة الثمن الواحد الذى لا مساومة فيه، يشير جارفنكل إلى أنه بسبب استيعاب طبيعة القاعدة فإنه ينبغى على زبائن الطلاب أن يكونوا خائفين وخجولين بتعيين المنظور (أعنى، أن يساوموا على السلع ذات الثمن المحدد)، ويخجلوا من فعلهم ذلك ... غير أنه على العموم يدعى أن ذلك لم يكن النتيجة. ويقول جارفنكل أن كثيراً من الطلاب تعلموا أنه يمكنك فى الحقيقة أن تساوم (Ibid., p.69) .

(١٠) Ibid., p. 44.

(١١) Ibid., p. 43.

(١٢) Ibid., p. 46.

(١٣) Ibid., p. 48.

(١٤) Ibid., p. 49.

(١٥) Ibid., p. 52.

(١٦) Ibid., p. 55.

(١٧) Times Literary Supplement (London), November 28, 1968, p. 1328.

(١٨) Ch. B. Suits, "Life, Perhaps, Is a Game "Ehics, 1967.

الفصل الحادى عشر

من أفلاطون إلى تالكوت بارسونز

البناء التحتى للنظرية الاجتماعية المحافظة

لفهم الطابع الاجتماعى للاتجاه الوظيفى، ولتقدير قدرته فى مواجهة الأزمة، فإنه من المهم أن ندرك أن البناء التحتى الذى يستند إليه ليس خاصًا بمجتمع المشروعات كمجتمعنا، أو حتى بالمجتمعات الصناعية الحديثة بصورة عامة. ومن الواضح على سبيل المثال، أننا إذا أردنا أن نفهم الدور الاجتماعى للكنيسة الكاثوليكية، فإنه من المهم أن نتذكر أنها لم توجد فى المجتمعات الرأسمالية فقط، ولكنها قد وجدت فى عدد من النظم الاقتصادية السابقة والمختلفة للغاية كذلك، وأنه باستمرار النظم، فإنها تعتبر هى الأقدم. وهناك معنى هام فى أن نقول الكثير عن نفس الشىء فيما يتعلق بالاتجاه الوظيفى.

وبخصوصية أكثر، يعتبر البناء التحتى الذى يستند إليه الاتجاه الوظيفى بناء قديم للغاية، ويمكن تتبع وجوده، من بعض الجوانب الهامة فى ماضى التاريخ الأوربى حتى الفترة المسيحية. إذ لا يمكن فهم البناء التحتى للاتجاه الوظيفى بوصفه نتاج للثقافة الرأسمالية أو الطبقة المتوسطة أو المجتمع الصناعى فقط. إذ لن يصبح هذا البناء التحتى نموذجًا لعلم الاجتماع الحديث ما لم يختلط بالبناء العلمى التكنولوجى الحديث نسبيًا، ومع ذلك فلا ينبغى أن يحجب ذلك حقيقة أن البناء التحتى يعد أقدم وأعمق كثيراً من ذلك. ويتلاءم البناء التحتى للاتجاه الوظيفى مع قدرة الأخير على التكيف مع الأزمة التى يواجهها، وأيضًا على التكيف مع المواقف الجديدة داخل مجتمعنا، وفيما يتعلق بهذا الأمر، فى المجتمعات التى قد تختلف بدرجة واضحة عن

مجتمعنا. ولهذا السبب، فسوف أحاول توثيق قدم هذا البناء التحتى بمقارنته، من عدد من الجوانب، بذلك البناء الذى قد وجد فى التعبيرات المنظمة والأقدم عن الأوضاع الإنسانية فى التراث الغربى، وبالتحديد فى النظرية الأفلاطونية.

وليس دافعى لإنجاز ذلك أن أوضح أن "الفرد نورث هوايتهيد" كان على حق فى التأكيد على أن الفلسفة التى تتابعت فى كل العصور لم تكن سوى مجموعة من الهوامش لفلسفة أفلاطون. وليس هدفى التأكيد أيضًا أن أثبت أن الإغريق قد قالوا ذلك أولاً: بل إن هدفى بالأحرى يتمثل فى أن كلاً من النظرية الأفلاطونية والوظيفية لها جذورها فى بناء تحتى واحد، وفى مجموعة من الافتراضات والعواطف الأساسية، التى تتسق معها بصورة واضحة، وأنه يمكن فهم كلاً من الفلسفة الأفلاطونية وعلم الاجتماع الوظيفى فى بعض جوانبهما بصفتها تعبيراً عن هذا البناء التحتى المشترك الذى انتقل ثقافيًا وأعيد إنتاجه اجتماعيًا على مدى ألفى عام. وبإيجاز، توجه برهنتى الانتباه إلى الأهمية المحتملة لنمط كامن ودائم ومشترك لفهم الطابع الاجتماعى ولتقدير مستقبل الاتجاه الوظيفى.

وقد تبدو هذه المقارنة غريبة، وبخاصة بالنسبة لعلماء الاجتماع الذين يعتقدوا أن علمهم مازال علمًا "حديثًا" وغير ناضج ومراهقًا. وهو يتضمن أيضًا أن الادعاء "بحداثة" علم الاجتماع الوظيفى ادعاء مشكوك فيه، إذا كان يقصد به الإشارة إلى العواطف والافتراضات الأكثر أساسية التى يمكن بواسطتها فحص الإنسان والمجتمع. وهذا يتضمن بدوره أن هؤلاء الذين يتحدثون عن حداثة علم الاجتماع قد ركزوا تصورهم وآمالهم فيما يتعلق بعلم الاجتماع – بدرجة أكثر تحديداً مما يمكن أن تقودنا شكاواهم فيما يتعلق بالنزعة الإمبيريقية غير المثمرة إلى الشك – على تطور تكنيكات ومناهج البحث. وسوف تتضمن التماثلات التى يمكن إظهارها بين الأبنية التحتية للاتجاه الوظيفى والنزعة الأفلاطونية إلى القناعة بأن تطور النظرية السوسيولوجية العينية للاتجاه الوظيفى قد تحقق فى نطاق حدود أكثر صرامة مما يتجه الإنسان للتفكير فيه من خلال التطويرات الفنية التفصيلية التى منحت لهذه النظرية خلال الخمسة وعشرين سنة الأخيرة. ومن ثم فسوف تتضمن المقارنة بين الفكر الأفلاطونى والاتجاه الوظيفى أن هذه التطورات النظرية كما تحققت بواسطة الأخير تحتوى فى

الغالب على تنوعات (داخلية) حول بعض الموضوعات المحدودة والقديمة. وتتمثل الصورة التى يظهر من خلالها علم الاجتماع، فى شكله الأكثر سيطرة، على هيئة زواج بين عجوز مهيبة فى الثمانين وشاب مغرور، بين بناء تحتى قديم وبين علم حديث. وبسبب إعجاب علم الاجتماع الأكاديمى بالعلوم الحديثة، ومن ثم ميله للتشبه بها وتقليدها، فإننا نجده من النادر أنه قد لاحظ أن طاقاته قد وجهتها السيدة المهيبة التى احتجبت فى البيت الجديد.

العالم الخير فى بعض جوانبه

ينبغى أن نبدأ بتذكر أن أفلاطون قد أصر على أن الله خير، وهو ما يعنى أنه قد خلق كل شىء "على أفضل وجه". وهو يؤكد، بأنه على البشر، فى إطار القوانين، أن يعملوا بجد، ليؤكدوا أن كل شىء، حتى أصغر الأشياء، قد خلق لكى يؤدى دورًا معينًا فى العالم، وأن كل شىء له مكانه فى هذا الكون الذى يشكل كلاً عضويًا، وقد بدأ أفلاطون بنوع من الاتجاه الوظيفى الغائى - مفترضا أن خيرية وملاءمة الأشياء ليست شيئًا عارضًا، ولكنها محددة بالعقل. وفى العالم الاجتماعى، كما فى الكون بصورة عامة، يشعر أفلاطون أن كل شىء له مكان أو نشاط محدد خلق له فى العالم الأكبر الذى يشكل كلاً عضويًا، وفى الحقيقة، نجد أن كل إنسان لديه، أو ينبغى أن يلتزم بأداء، دور واحد ومحدد يمكن من خلاله أن يساعد المجتمع ككل بصورة أفضل.

ومع ذلك، يأتى أفلاطون فى الحال ليعتقد أنه بينما نجد أن كل شىء قد خلق فى الأصل لما هو أفضل، فإنه لا يبقى طويلاً على هذا النحو. (فمن وجهة نظر أفلاطون، كان الاثينيون هم الذين قتلوا معلمهم وصديقهم سقراط، ومن ثم فأثينا أبعد من أن تكون المدينة الفاضلة) ومن ثم نجد أن أفلاطون قد تراجع عن الاتجاه الوظيفى الغائى إلى نظريته عن الأفكار أو الأشكال الدائمة. وفى نظريته الأخيرة نجده يقول إن الأشياء لا تكون بالشكل التى هى عليه، لأن هذا الشكل يسعى "نحو الأفضل"، غير أنها بقدر ما تشارك فى شكلها المثالى الذى يشكل فكرة أبدية تتجاوز المكان. ومن ثم فطالما أن

أفلاطون يؤكد أن الله قد استخدم هذه الأشكال المثالية لكى يفرض تنميطًا مبدئيًا للأشياء، وعلى ذلك، فبقدر ما تتوافق الأشياء مع الشكل المثالى، فإنها ما تزال تمتلك قدراً من الخير، وإن كانت بداخلها فاسدة، وبذلك تحتوى نظرية الأشكال المثالية نوعًا من الاتجاه الوظيفى المهذب.

وبرغم أن علم الاجتماع الوظيفى ليس غائيًا، فإننا نجده قد بدأ أيضًا بافتراض أن الأشياء فى العالم الاجتماعى "ذات أداء وظيفى" أو بصورة أوضح تعمل من أجل الأفضل. حيث تتمثل خدعة اللعبة فى الكشف عن الطريقة. أما كيف أصبح الأمر كذلك – وبالطريقة التى حدث بها – فهو الذى يشكل المعضلة التى على عالم الاجتماع أن يقدم حلاً لها. وبذلك، كان مفروضًا على الوظيفيين أن يفسروا استمرار الأنماط الاجتماعية التى لا معنى لها من خلال الكشف المتقن عن الأساليب "الخافية" التى تكون من خلالها مفيدة أو ذات أداء وظيفى. وكما أدركها الأنثروبولوجى الإنجليزى أودرى ريتشاردز، فإن ذلك أدى إلى تفسيرات تميل إلى التأكيد على التناسب. ومن ثم فمثلما سعت الأفلاطونية إلى التسليم بأن بعض الأشياء فى العالم من الواضح أنها لا تعمل من أجل الأفضل. فقد اتجه الوظيفيون بالمثل إلى التسليم بأن الأنماط الاجتماعية لا ينبغى فحصها منعزلة عن النظر إليها من خلال "وظائفها" ولكن النظر إليها أيضًا من وجهة نظر "وظائفها المعوقة" فقد يكون لهذه الوظائف الأخيرة فى الحقيقة جانب ضار بهذه الأنماط.

وبالضبط مثلما افترضت الأفلاطونية أن هناك بعض الأفكار الأبدية والشاملة، فقد افترض الوظيفيون أيضًا أن الأنساق الاجتماعية لها بعض "الحاجات" و"المتطلبات الوظيفية" أو "المشكلات النسقية". وأن هذه الأنساق، مثل أفكار أفلاطون، ذات طبيعة شاملة وأبدية كذلك؛ وأنه يعتقد أنه إذا فشل البشر فى إشباع احتياجاتها والتكيف معها، فإن ذلك قد يؤدى إلى تولد الصعوبات والمشكلات للأنساق الاجتماعية. وبذلك، نجد أن كلتا النظريتين قد تبنت مدخلاً لا تاريخيًا للفوضى البشرية وأن كليتهما قد ركز انتباهه على الشرور التى ليست خاصة بأى مكان أو زمان أو نسق اجتماعى.

الحيرة بشأن المجتمع

لهذا السبب تعانى كل من الأفلاطونية والاتجاه الوظيفى من قدر من الحيرة تجاه الحالة الراهنة. حيث يوفر كلاهما الأساس للنقد الاجتماعى، ولكنه نقد اجتماعى محدود، أى نقد من الداخل، ونجد مصادر هذا القصور متضمنة بنائيًا فى بعض من الافتراضات الأساسية المحورية لكل نظرية.

وفى أداء الأفلاطونية استنادًا إلى نظريتها عن الأشكال أو الأفكار النهائية على سبيل المثال، فإنها كانت مزودة بنقد النظم الاجتماعية القائمة. فهى لم تقل أبدًا "إن أيًا ما هو قائم، صحيح"، طالما أن الأفلاطونية افترضت أن عالم البشر يشتركون فى الأشكال الأبدية بصورة ناقصة فقط فإنها استطاعت بذلك التأكيد على أن أيًا كان ما هو قائم، فإنه منحرف جزئيًا. وعلى ذلك استطاعت الأفلاطونية أن تقدم رؤية نقدية وسلبية للعالم المحيط بها. غير أن نظرية الأشكال الأبدية تسلم أيضًا، بأنه، إذا كان العالم الاجتماعى منحرفًا، فإن ذلك يرجع لكونه صورة ناقصة لفكرة أبدية. وعلى ذلك، فإذا كان لكل نظام قائم، العبودية مثلاً، نموذج كامل ومتناغم له فى مكان ما - الفكرة الأبدية - فإن العبودية ينبغى أن تصبح بشكل ما ضرورية. وبذلك تشجع نظرية الأفكار نقد النظم الأساسية التى تقدم فى نفس الوقت دفاعًا عنها. وبذلك، فإن التعبيرات التاريخية العابرة فقط للعبودية، وليس نظام العبودية فى ذاته هو الذى انتقده أفلاطون. وتتضمن نظرية الأفكار أن العبودية ثابتة فى جوهرها الأساسى، حتى لو كانت محرفة فى أى من أشكالها التاريخية. وفى حين أن الأفلاطونية تظهر نفسها بصفتها نظرية غير متميزة وغير موالية للنظام الاجتماعى، فإنها، كانت مع ذلك، نظرية تسلم باستمرار بأحد أشكال العبودية. وفى حين تبرز الأفلاطونية نفسها بصفتها نظرية عن النظام الاجتماعى عمومًا، صادقة فى كل زمان وفى كل المجتمعات، فإنها كانت فى الحقيقة تشكل نظرية اجتماعية عن نظام اجتماعى من نوع محدود للغاية.

ولسبب مماثل يتغلغل تناقض مماثل فى النظرية الوظيفية، ويتناظر مع الأشكال الأبدية الأفلاطونية، حيث تسليم الاتجاه الوظيفى بوجود بعض الحاجات أو الضرورات الشاملة للأنساق الاجتماعية. فهو من ناحية يقدم مفهوم الضرورات الوظيفية معيارًا

ممكنًا للنقد الاجتماعي؛ حيث يعتقد أن المجتمعات التى تفشل فى الوفاء بهذه المتطلبات سوف تؤول إلى الانهيار، وينظر إليها بصفتها ناقصة فى بعض الجوانب التى تتطلب العلاج. ومن ناحية أخرى، فإنه نظرًا لأنه ينظر إلى هذه المتطلبات بصفتها عامة، وبصفتها ضرورية دائمًا لاستقرار كل المجتمعات، فإنه يمكن أن تستخدم أيضًا لكى تقدم دفاعًا عن الحالة الراهنة، ومن ثم تمنع التغير. وبتسليم الاتجاه الوظيفى بمجموعة من الضرورات العامة للمجتمع، فإنه يفترض أنه، حتى لو أمكن إصلاح المجتمع بأساليب معينة، فإن هناك أساليب أخرى لا يمكن أن يصلح بواسطتها والتى ينبغى أن يقبلها البشر. وعلى ذلك، فبينما تتضمن النظرية الوظيفية ميولاً نقدية ودفاعية عن (النظام القائم)، فإن هذه الميول تعوق بعضها بعضًا بالتبادل، ويكون الوظيفيون، مستعدين، بحد أقصى، لنقد محدود فقط للمجتمع. وحينما يكون الاتجاه الوظيفى متضمنًا فى العالم، فإنه قد يستوعب فى علم الاجتماع "الإدارى" الذى يمكن أن تستخدمه التنظيمات وسيلة لتغيير العالم الاجتماعي، ولكن فى حدود ضيقة للغاية.

وعلى هذا النحو تتماثل كل من الأفلاطونية والاتجاه الوظيفى، وإن لم يتطابقا، فى مواقفهما النقدية. حيث تقدم كل من هذه النظريات مرفأ متماثلاً لدخول الالتزامات الأيديولوجية. وتوجد أحد مرافئ الدخول هذه حينما يكون على المنظر أن يصوغ تحديدات معينة للشكل الأبدى أو للضرورة العامة. وعلى سبيل المثال لا يعتقد أفلاطون أن "القذارة" أو "الشر" لهما أشكال أبدية، وإن كان يعتقد أن العبودية لها شكل أبدى. فلماذا يوجد لشيء شكل أبدى، بينما الآخر ليس له؟ ويوجد أيضًا مكان للأيديولوجيا حينما يتخذ القرار حول مستوى التجريد الذى يصاغ بالنظر إليه الشكل أو الضرورة المفترضة. وعلى سبيل المثال، فبدلاً من افتراض أن "العبودية" لها شكل خالد، أو أنها ضرورة عامة للمجتمعات، فإن الإنسان يستطيع أن يفترض منطقيًا وجود "نظام للإنتاج" يمكن أن تكون العبودية فى إطاره ممكنة، وإن لم تكن شكلاً ضروريًا. ففى اختيار المنظر لمستوى التجريد لصياغة الشكل أو الضرورة العامة، فإنه تكون لديه الفرصة للتعبير عن التزاماته الأيديولوجية وحمايتها.

وهناك طريقة أخرى أكثر عمومية تتضمن فيها هذه العناصر - فى كل من الأفلاطونية والاتجاه الوظيفى - التزامات أيديولوجية: فكلاهما يفرض قيمته

المحورية على النظام والاستقرار الاجتماعى، وعلى الاستمرار بدلاً من التغير والنمو. ويكمن ذلك بوضوح فى النظرية الأفلاطونية عن الأشكال، حيث تدرك هذه الأشكال بصفتها خالدة وغير متغيرة. ويتناظر ذلك، مع فكرة الوظيفيين عن الضرورات الوظيفية التى تحدد الضرورات الدائمة للاستقرار الاجتماعى، وليست ضرورات التغير الاجتماعى، فإذا كنت تعرف الظروف الضرورية للاستقرار - وهى التى تعد محورية بالنسبة للضرورات الوظيفية وتتحدد بواسطتها - فإنك لا تعرف الظروف الضرورية أو الكافية لأى من أنواع التغير الاجتماعى. ولذلك، تركز كلا النظريتين على ضرورة واستراتيجيات النظام الاجتماعى وليست على ضرورية واستراتيجيات التغير الاجتماعى.

ويمكن الاعتراض على مفهوم الضرورات الوظيفية ليس لأنه يذكرنا بصفة عامة بأن العوالم الاجتماعية تعمل فى حدود معينة، ولكن لأنه يقر بأن العوامل الاجتماعية تعمل داخل نفس الحدود. وإذا كان التحذير الذى يؤكد على ضرورة أن يكون لكل البشر حدود معينة مفيدة، فإن الإصرار على أن البشر لديهم نفس الحدود يعد تعسفياً كذلك. وفى الواقع فإنه حينما يدعى المنظر الاجتماعى فى الستينيات من هذا القرن أنه يعرف الأساليب التى ينبغى أن تتحدد بواسطتها المجتمعات، من الآن وحتى يوم القيامة، أو من كوكب الأرض وحتى كوكب فينوس، فإنه يؤكد على ميتافيزيقا تتعلق بالمجتمع. وليس هناك اعتراض على ذلك من هذا الجانب. ولكن يعترض عليه بالقدر الذى يفشل فيه هؤلاء الذين قبلوه فى إدراكه بصفته نوعًا من الميتافيزيقا. وبصفة خاصة، حينما يفتقدون الوعى بالأسلوب الذى تضمن بواسطته القيم بنائيًا - فإذا قام المنظر بإخفاء القيم الخاصة به فى إطار مجموعة من الافتراضات فيما يتعلق بالطريقة التى يكون عليها العالم الاجتماعى، فإنه قد يستمر فى ذلك بدون أن يحدد ما هى طبيعة قيمة معينة أو حتى يعترف بوجودها. والآن يحتاج المنظر إلى القول: بأن هذه هى الطريقة التى عليها العالم، وإلى أى درجة نجده يتطابق مع الأسلوب الذى اعتقد بضرورته. وذلك هو ما فعله ماكوليى **Macaulay** على سبيل المثال، حينما أعلن "أن الموافقة العامة لا تتطابق مع الوجود الحقيقى للحضارة". إذ إنه حينما يؤكد العلماء الاجتماعيون على وجود بعض الحدود الدائمة فى العالم الاجتماعى، فإنهم بذلك يبتكرون حدوداً حقيقية، ولكن وفق إبداعهم العقلى فقط.

هل الشر حقيقة ؟

لقد ارتبك أفلاطون كثيرًا فيما يتعلق بمدى امتلاك كل عنصر محدد فكرة أو شكلاً مثاليًا يتطابق معه بطريقة ما ولو جزئيًا. حيث سأل أفلاطون الشباب السقراطي: هل تمتلك القذارة والوحل والشرّ شكلاً مثاليًا تحاول الاقتراب منه. ومن الضرورى أن إجابة أفلاطون على هذا السؤال المحير كانت "لا". ذلك يعنى أن "القذارة" بالنسبة لأفلاطون و"الشر" بصورة عامة ليس حقيقيًا، فلكونه يفتقد الشكل المثالى فإنه يفتقد الوجود الحقيقى. ويعد الشر من وجهة نظر أفلاطون شيئًا حقيقيًا أو إيجابيًا. غير أن غياب الخير، يعد إلى حد ما، مقولة سلبية أو راسبة. وبعبارة أخرى، ينظر إلى مجالات الحقيقة والقيم بصفتها متماثلة أو متمادية.

ويعد الشر الاجتماعى – أو المعوق الوظيفى– بالنسبة للباحث السوسيولوجى الوظيفى ذا طبيعة سلبية كذلك، أو هو يفتقد الوجود الحقيقى. وهو يعبر عن الفشل فى إشباع حاجة اجتماعية، أو فى التوافق مع متطلبات النسق أو فى حل مشكلة النسق. وتتضمن المعوقات الوظيفية الفشل فى التوافق مع الحاجات الضمنية المفترضة. وهى تعتبر بهذا المعنى أشياء سلبية تحدث حينما يفتقد الشىء "الصحيح"، وذلك بسبب انهيار ميكانيزم الضبط الاجتماعى، من خلال التأهيل الناقص للشباب أو للآخرين، أو بسبب غياب القيم المنظمة. وبالنسبة للباحث الوظيفى، لا تعد الأشياء التى لا قيمة لها من الناحية الاجتماعية مختلفة إمبيريقيًا فقط عن الأشياء التى لها وظيفة، وهو ما يعنى، أنها ليست لها نتائج مختلفة فقط، أو أنها تصبح واضحة بواسطة الإشارات المختلفة، ولكنها أقل حقيقية كذلك. وليس هناك ما يجعل ذلك أكثر وضوحًا من ميل بارسونز إلى التفكير فى كل الانحرافات عن نماذجه المعيارية بصفتها انحرافات، أو انهيارات محدودة أو تناقضات ثانوية.

العالم بوصفه خيرًا وشرًا

إذا اتفقت الأفلاطونية والاتجاه الوظيفى على أن الشر ليس حقيقيًا، فإنهما يميلان أيضًا إلى أن يفصلا الخير والشر عن بعضهما. حيث يعين كلاهما الخير لأحد المجالات والشر لمجال آخر. وفى كلتا النظريتين ليس من الممكن أن يكون كل من الخير والشر

جوانب جوهرية لنفس المجال الواحد. فالحقيقة ليست متناقضة، ومع ذلك، تختلف هذه النظريات فى أحد الجوانب الهامة، التى تخص المجال الذى يعين له عالم البشر العاديين ومظاهر حياتهم اليومية.

وتؤكد الأفلاطونية أن هذا الخير كما تجلى فى العالم ليس خاصًا به، فالخير يأتى من خارج العالم، من الله الذى يؤدى فعله من خلال الأشكال الخالدة. ومن المتوقع أن يندفع العالم إذا ترك لوسائله الخاصة، إلى الوراء، حيث الفوضى والاضطراب. وعلى ذلك، تتأرجح الأفلاطونية بين الاستجابة للعالم بالارتداد إلى الرفض المطلق، أو بالرفض الجزئى العنيد، غير أن هناك طرحًا محدوداً للرضاء الجزئى، وطرحًا أقل للرضاء المطلق. فليس العالم والإنسان هما الخير ولكن الله والأشكال هما الخير. ومن ثم نجد أن الدافع الأول للأفلاطونية كان الإجابة بالرضا عن الخير الذى لا يدرك بصفته من هذا العالم. ويتناسب مع ذلك الإجابة بالرفض للعالم الذى يدرك بصفته منحرفًا.

وقد كانت إجابة الاتجاه الوظيفى مختلفة على نصف كوب الماء الفارغ ونصفه الملآن، وذلك لأنها تضع الخير داخل هذا العالم، أو على الأقل بصفته جزءًا منه. وقد رأى الاتجاه الوظيفى الخير بصفته جوهريًا فى العالم الاجتماعى، ونظر إلى البشر بصفتهم ليسوا كذلك، فإذا ترك النسق الاجتماعى لوسائله الخاصة، فإنه قد لا يتحرك نحو الفوضى، بل قد يمتلك توازنًا دائمًا، فهو نسق خالد لا يموت. وفى هذا الجانب من بناء العواطف يضمن الاتجاه الوظيفى - "تفاؤله" - الذى يحتوى فى بعض الأحيان على حالة غريبة من عدم الواقعية بالنسبة لهؤلاء الذين تختلف مشاعرهم وافتراضاتهم. والتى تجعله لا يبدو محافظًا فقط ولكن يبدو ساذجًا كذلك. ومن ثم فالجانب الأقرب للاتجاه الوظيفى، وشعوره بأن الشر فى المجتمع ليس حقيقيًا، هو الذى يجعله متوافقًا مع الإدراك الليبرالى. ولأن الاتجاه الوظيفى يشعر بأن المجتمع خير بصورة جوهرية، فإنه ينظر حوله بتسامح وينظر إلى المشكلات الاجتماعية بصفتها عيوبًا يمكن التغلب عليها. ولذلك نجد أن الاتجاه الوظيفى مستعد لأن يرى الكوب نصف الملآن وليس الكوب نصف الفارغ، وأنه يجيب بالرضا عن هذا العالم. وذلك هو جوهر نزعته المتفائلة.

ومع ذلك، لم يلغ الاتجاه الوظيفى الانفصال بين الخير والشر، ولكنه أعاد تنظيمه فقط. وفى الحقيقة نجده يبنى الانفصال القديم فى العالم. وهو يحدد المجتمع بصفته خيراً وحقيقياً، وإن كان يوجد قدراً من الشك حول خيرية وحقيقية الإنسان. وبذلك يدرك المجتمع من حيث كونه الله الذى لا تدركه الأبصار، حيث هو المعادل السوسيولوجى لإله أفلاطون والأشكال الخالدة. ويفصل الوظيفى بين الإنسان الحقيقى جزئيًا - والذى - يفتقد - الإنسانية الحقيقية - أو المنفصل عن المجتمع، عن المجتمع الحقيقى الذى تتدفق منه كل الإنسانية لكى تعيد إنتاج انفصال داخل العالم الاجتماعى قريب الشبه من ذلك الانفصال الذى ابتكره أفلاطون بين العالم والله والأشكال الخالده. وبذلك يعين الاتجاه الوظيفى للإنسان الخصائص السريعة الزوال بالسرعة التى عينها أفلاطون للمادة. وبذلك يعد الإنسان فى الاتجاه الوظيفى خير وحقيقى فقط طالما أنه يشكل ويملأ بواسطة قوة أعلى منه، غير أنه بطريقة أخرى، هيولى **chaotic** لا يخضع لقانون، أو أنه ببساطة أجوف.

لا مجتمع، إذن لا إنسانية

ولذلك، ينظر إلى البشر فى كلتا النظريتين من حيث كونهم يفتقدون أية حقيقية، أو إنسانية حقة، بعيداً عن اشتراكهم أو اعتمادهم إما على الله وإما على المجتمع. وبذلك يعد البشر نوعًا من المادة الخام. ومن ثم تعد ممارسة أكاديمية عاطلة ولكنها مسرحية أخلاقية محدودة المدى تلك التى تمثل حسبما يشير المرجع التعليمى فى علم الاجتماع للطالب إلى المثال المفزع "للطفل المتوحش" - أو الطفل المنعزل أو الذى عومل بقسوة - والذى فقد الاتصال بالمجتمع الأم الذى يغذيه، ومن ثم فقد نما معتوها. بذلك تعنى الخلاصة : إن غياب المجتمع يؤدى إلى غياب الإنسانية. فبرغم أن الكلاب والقطط يمكن أن تنال اهتمامًا إنسانيًا مفرطًا، إلا أنها لا تتعلم أكثر من النباح والخرخرة، ويتمثل الشىء الذى لم يقله الباحث الوظيفى فى أن المجتمع ليس أكثر من كونه شرط ضرورى للإنسانية، وهو بالتأكيد ليس شرطًا كافيًا لها. فإذا لاحظنا عالم النمل، فإن ما يهمله الباحث السوسيولوجى الوظيفى، إلى حد كبير مثل الأفلاطونى الذى يستهجنه،

يتمثل فى شىء بسيط، فى أن الجسم الإنسانى والجنس الإنسانى له نوع متميز من التشريح والفسيولوجيا والبيلوجيا. حيث يقول الباحث الوظيفى "ما هذا" وهو ليس بعيداً عن القول "العن ذلك" كما يفعل الأفلاطونى.

ومن المحتمل أن يكون هناك خطأ أكثر فى القول بأن المجتمعات تعد المادة الخام للبشر، من النظر إلى البشر بصفتهم المادة الخام للمجتمعات. حيث تعد النزعة الإنسانية بالتأكيد نتيجة للتفاعل بين الكائنات البيلوجية للبشر والمجتمع. فإذا قيل للإنسان أن المجتمعات ساعدت البشر على إشباع حاجاتهم البيلوجية بصورة أفضل، لكى يبقوا أحياء فى مواجهة قسوة الطبيعة، فإننا قد نجيب بأنه فى بعض الأحيان يكون البشر قادرين على الحياة من خلال المتع التى يتيحها الجسم فى مواجهة قسوة المجتمع.

ويتصل الدافع الذى يدفع كلاً من الأفلاطونية والاتجاه الوظيفى للنظر إلى البشر بصفتهم مادة خام للمجتمع بالشعار العضوى الذى ينظرون من خلاله إلى المجتمع. حيث يخفى هذا الشعار العواطف الناعمة التى يصبح بواسطتها المجتمع ليس فقط حقيقة مستقلة عن الإنسان، ولكن بصفته شيئًا يجب أن يكون فوقه، أو الذى يتلاءم معه بنعومه، أو يتم تعديله ليصبح ملائمًا. ولقد كان الشعار العضوى واضحًا بما فيه الكفاية عند أفلاطون. ويعد مفهوم النسق الاجتماعى النظير المقابل فى النظرية الوظيفية. وهو المفهوم الذى يعد تجريداً عن النماذج العضوية الأولى وصياغة صورية لها، وهى النماذج التى مازالت واضحة تمامًا فى إسهامات دوركيم وبارسونز على سبيل المثال. ويعد النموذج الوظيفى نموذجًا صريحًا للنسق، غير أنه يكمن وراء ذلك الافتراض الأساسى الكامن والذى يتضمن صورة لكائن عضوى ليست أجزاؤه مترابطة فقط ولكنها يجب أن تعمل مع بعضها خاضعة لاهتمامات الكل كذلك. ولذلك تختلط كل من الأفلاطونية والاتجاه الوظيفى بعاطفة ميتافيزيقية تسعى لتحقيق "الانسجام". وكما أوضحت فى الفصل السادس، يعد توضح كلية العالم إحدى القوى المحورية الدافعة والكامنة وراء تصور بارسونز عن "النظرية الشاملة"، وفى الحقيقة، من خلال "نظريته العامة فى الفعل" لاكتشاف لغة نظرية يمكن أن توحد العلوم الاجتماعية المتنوعة.

ميتافيزيقا التدرج

يكمن وراء الصورة العضوية الرائعة للتساند يوجد الأساس الشائك للتدرج. إذ إنه من وظائف الصورة العضوية أن تؤسس إدارة مركزية لتقسيم العمل، حيث يأمر فيه بعض الناس بينما يطيع بعضهم الآخر، بحيث يبدو (تقسيم العمل) ذا جاذبية واضحة، لكونه يجعل الترتيبات الاجتماعية وكأنها جزء من النظام الأبدى الذى لا يتغير. حيث تركز كل من الأفلاطونية والاتجاه الوظيفى السوسيولوجى على الميكانيزمات الاجتماعية التى يتشكل بواسطتها البشر، والتى بواسطتها تفرض المعايير عليهم، وأيضًا بواسطتها يفرض عليهم أن يرغبوا فيما يتطلبه النسق الاجتماعى. ومن خلال التصنيف المعتدل لذلك بصفتها تشكل ميكانيزمات "الضبط الاجتماعى" أو بصفتها أشكال للتعليم و"التنشئة"، فإنه من الواضح أن الاتجاه الوظيفى ينظر إليها ليس بصفتها ببساطة متطلبات، ولكن بصفتها فضائل، حيث إنها بدرجة أقل دقة قد تسمى "ميكانيزمات" السيطرة. ولما كانت الأفلاطونية والاتجاه الوظيفى تدركان القيم بصفتها قابلة للطبع **Imprintable** والنقل **transmissable**، فإن كلتا النظريتين تميلان لتقسيم النوع الإنسانى إلى جماعتين : إلى جماهير، وصفوات، إلى هؤلاء الذين يجب أن يتعلموا وهؤلاء الذين عليهم أن يعلموهم. ولذلك تتطلب كلتا النظريتين ميتافيزيقا التدرج وتعملان وفقًا لها. وفيما يتعلق بأفلاطون فنحن لا نحتاج أن نبحث كثيرًا عن ذلك، لأنه قاله لنا صراحة. حيث يعد الكون بكامله بالنسبة لأفلاطون نوعًا من التدرج، وهو يعتقد أن التدرج ينبغى أن ينتشر فى كل أجزائه.

ويجد الإنسان فى الاتجاه الوظيفى ميتافيزيقا مماثلة للتدرج، حيث يمكن اكتشاف ذلك بوضوح فى مديح إدوارد شيلز "للسلطة". ومرة أخرى فإنه من المفيد أن نتذكر تلك الملاحظات العابرة فى الكتابات المتبادلة بين ملفين تومين **Milvin Tumin** وولبرت مور **W. Moore** وكينجزلى ديفيز المتحدثين يومًا ما باسم الاتجاه الوظيفى. حيث دلل كل من ديفيز ومور على وجود شكل للتدرج الاجتماعى موروث فى المجتمع. وأن ما يجعل نظرتهما ميتافيزيقية يتمثل فى أنهما لم يؤكدا ببساطة على وظيفية شكل محدد للتدرج القائم فى زمان ومكان معين، بل نجدهما بطريقة أخرى يصران صراحة على ضرورية

نوع معين من التدرج. وحينما يؤكد شخص ما على أن شيئًا معينًا يتعلق بالمجتمع يتجه الآن لأن يصبح حقيقة إلى الأبد، فإنه من المحتمل أن يعبر عن افتراض أساسي أو اعتقاد ميتافيزيقى يوجد بصورة مسبقة على برهنته المحددة فى هذا الصدد، حيث من المحتمل أن تنتج قوة الاقناع المتعلقة بالبرهنة المحددة إلى حد كبير من الأسلوب الذى تعكس به هذه البرهنة الافتراض الأساسى، كما تنتج أيضًا عن المنطق الداخلى لهذه البرهنة. وفى هذا الإطار ينبغى أن يكون المرء على وعى إلى حد ما بالتناقض الأيديولوجى لهذه الميتافيزيقا المحددة، أعنى، أنه إذا كان العالم الاجتماعى مقسم طيلة الوقت بين الحكام والمحكومين، فإن المساواة تصبح فى هذا الإطار حلمًا، حيث ينبغى أن يحكم بعضُ بعضَ الآخر، وحيث يمكن أن ينتج "الشر" - الفوضى الاجتماعية والتوتر أو الصراع - عن الجهود التى تستهدف سيطرة الإنسان على الآخر، أو التى تستهدف إحداث تغيرات أساسية فى طبيعة السلطة.

عالم منظم

يتمثل التشابه المحورى بين الأفلاطونية والاتجاه الوظيفى السوسيولوجى فى استعدادهما المشترك للاهتمام بالنظام الاجتماعى بوصفه القضية الفكرية الأساسية، والقيمة الأخلاقية المحورية بالنسبة لهما. وبدلاً من تركيزهما، كما كان ينبغى وكما فعلت النظريات الاجتماعية الأخرى، على الحرية والمساواة أو السعادة، فقد أسست الأفلاطونية والاتجاه الوظيفى محور الجاذبية الفكرية والأخلاقية فى مكان آخر. حيث تتمثل إحدى الاهتمامات المحورية للوظيفيين ، وهم فى ذلك ليسوا أقل من أفلاطون فى تأكيدهم على ضرورة أن تكون الأنساق الاجتماعية منظمة - وليست حرة، ولا تسودها المساواة أو تنتشر فيها السعادة - ، وكلاهما يعتقد إلى حد كبير، أن ذلك يعتمد على تكيف البشر مع القيم المشتركة لمجتمعهم. وفى الحقيقة تهتم كلتا النظريتين بتحقيق النظام الاجتماعى بأساليب متماثلة تمامًا، وكلاهما يركز بل ويفرض تأكيدًا خاصًا على دور القيم الأخلاقية المشتركة بصفتها مصادر أساسية للنظام الاجتماعى. وفى ذلك يقول أفلاطون، على سبيل المثال، بأن البشر لا يتصارعون حول الأشياء التى

يمكن أن توزن أو تحصى، ولكن حول الأفكار المتعلقة بالعدل والفضائل، حول عزيز ذى قيمة، حيث تتمثل المهمة الفكرية بالنسبة لأفلاطون فى اكتشاف ما يجب أن يعتقد فيه البشر أو يخلعون عليه قيمه. ويعد الاتجاه الوظيفى هو المناظر الوضعى للنزعة الأخلاقية الأفلاطونية، حيث تتمثل المهمة الفكرية المحورية بالنسبة لمعظم مفكرى الاتجاه الوظيفى فى توضيح كيف تساهم القيم (وبخاصة القيم المشتركة، كما تدرك بواسطة أساليب محددة سوف نناقشها فى الحال) فى تحقيق النظام الاجتماعى. بحيث يشير ذلك إلى تأكيد تراث نظرى كامل تطور عنه الاتجاه الوظيفى، من خلال دوركيم، وقبل ذلك، من خلال أوجست كونت.

وكنتيجة للمكانة الخاصة التى تعينها الأفلاطونية وعلم الاجتماع الوظيفى للقيم المشتركة بصفتها مصدراً للنظام الاجتماعى، فإننا نجدهما (من دوركيم حتى بارسونز) يفرضان تأكيداً خاصاً على التنشئة والتعليم المبكر، ومن ثم على العمليات التى يمكن للأشخاص أن يستوعبوا القيم من خلالها. حيث يتماثل التأكيد الأفلاطونى على تطبيع الأطفال بصورة لافتة للنظر فى كل جزئية مع تأكيد الوظيفيين فى هذا الصدد. إذ لم يؤكد أفلاطون فقط على أهمية التعليم الرسمى، ولكنه استمر حتى التأكيد على حتى أهمية لعب الاطفال وعلى سلوك اللعب بالنسبة لاستقرار المجتمع بكامله، بل وأظهر اهتماماً كبيراً بما يسمى الآن "ثقافة الشباب". وعلى خلاف جان بياجيه **Jean Piaget** الذى كان حساساً على سبيل المثال للأساليب التى يحصل من خلالها الأطفال، ولو جزئياً، على قيمهم، حيث تدرك كل من الأفلاطونية والاتجاه الوظيفى القيم فى طبيعتها من حيث كونها قابلة للنقل وليس من حيث كونها "منبثقة" - أعنى، بصفتها، أنماطاً خارجة أساساً عن الأشخاص الذين تنتقل إليهم - وكلاهما الأفلاطونية والاتجاه الوظيفى، يهتمان إلى حد كبير بالأسلوب الذى توضع به القيم داخل الأشخاص.

وبالطبع تتمثل هذه "الخارجية" بالنسبة للاتجاه الوظيفى فى الأبوين أو المعلم، أو بمعنى أوسع فهى تشكل الثقافة، أو بلغة إميل دوركيم "الضمير الجمعى". وبالنسبة لأفلاطون، يتمثل المصدر الخارجى كونياً، فى الفكرة أو الشكل الذى يطبقه الله على المادة؛ وفى الحقيقة، نجده (أى أفلاطون) يدرك هذا الشكل بصفته يتصاحب فى الوجود مع الله ذاته أو هو خارجه. ولما كان كل من الأفلاطونى والوظيفى

ينظر إلى القيم بصفتها تأتى من الخارج، وفى الحقيقة، من فوق أو قبل الأشياء التى سوف تطبع عليها، فإننا لا نجد أيًا منهما، حينئذ، يواجه قضية كيف تظهر القيم بصفتها إلى حد كبير من صنع الإنسان، ولكن بصفتها من الأشياء التى ينقلها الإنسان ويستقبلها كذلك.

وطالما أن كليهما يدرك القيم الناتجة عن الخارج بصفتها مصدراً للضبط الفردى، فإن كلتا النظريتين تحتويان على تصور للبشر بصفتهم يفتقدون بصورة أساسية المنظمات الذاتية المؤسسة فى بناء شخصياتهم، وأيضًا بصفتهم فى حاجة مستمرة للضبط من قبل شىء ما من خارجهم أو يسمو عليهم، حتى يمكن الحفاظ على بقاء النظام الاجتماعى. وبذلك، لا يعد الإنسان فى كلتا النظريتين "هو مقياس كل الأمور" بل يعد "الله" هو المقياس بالنسبة للأفلاطونى، بينما يعد "المجتمع" هو المقياس بالنسبة للوظيفى، حيث الله والمجتمع هما اللذان يطبعان القيم.

المشروعية والأصالة

لا يبدو أن الوظيفيين بصفة عامة على وعى بالأسلوب الذى تفترض به مفاهيم "القيم" و"الشرعية " بالنسبة لهم نوعًا من العواطف السامية، أو الإمكانية المقدسة التى "لفضائل الروح" عند أفلاطون. ومن وجهة نظر مختلفة، فإن الإنسان الذى لا يركز على ما هو مشروع اجتماعيًا أو على القيم المقبولة ولكنه يركز على ما هو "أصيل" فإن سلوكه قد لا يكون أخلاقيًا أو صحيحًا، يمكن أن ننظر إليه بثقة خاصة، بدلاً من ذلك، بصفته سلوكًا يعبر عن معتقد شخصى ويتم الشعور به بصورة عميقة. وفى هذا الإطار يمكن تحديد "الأصالة **Aithenticity**" بواسطة الالتقاء بين ما يريده البشر – بصفته ينفصل عن ما ينبغى أن يرغبوا فيه – وما يفعلونه. وهى تتحدد بالالتقاء بين الاعتقاد الشخصى والاختيار. ومع ذلك تتحدد "الشرعية" بالالتقاء بين ما يريده البشر أو يفعلونه من ناحية، وبين القيم الأخلاقية من ناحية أخرى.

وبالنسبة لهؤلاء الذين يهتمون بقضية القيم والشرعية، يتعلق التصور المعتقد فيه ضمنيًا "بالذات الحقيقية" بصفتها الذات المزودة بالقيم، أي الذات التي تتشكل حول مجموعة من القيم المقبولة اجتماعيًا، وبعض الذوات المشروعة اجتماعيًا. ومع ذلك، فإن "الذات الحقيقية" بالنسبة لهؤلاء الذين يهتمون بالأصالة، هي تلك الذات التي تتحرك بواسطة أي رغبة قوية أو أي هوية مدعاة بصورة غريبة، بما في ذلك تلك الهوية المرتبطة بالجسد، وبغض النظر عن كونها متدنية أو سيئة السمعة من وجهة نظر الادعاءات التي تلقى "احترامًا". وأقصد من هذا التمييز أن أشير إلى وجود أكثر من تصور للذات يمكن أن تختار النظرية الاجتماعية من بينها، وأن الوظيفيين قد اختاروا ذاتًا "فائقة الجمال" (أبوللونية Apollonian) وليس ذاتًا "شهوانية" (دونيسيّة Dionysian) برغم أنه من النادر أن يبدون على وعي بأن لديهم ذلك وغيره من البدائل، ناهيك عن الاختيار من بينها.

ويعكس الاختلاف بين اهتمام الاتجاه الوظيفي بالشرعية واهتمامه بالأصالة الاختلاف بين تأييد الأول لادعاءات المجتمع واهتمام الأخير إلى حد ما بادعاءات الأفراد، بحيث يعد ذلك جزئيًا، اختلافًا في منطلقات الحكم أو التقييم. حيث يركز الاتجاه الوظيفي على حاجة البشر للتكيف مع قيمهم الاجتماعية وأدوارهم الاجتماعية، كما استوعبوها، وليس على الحاجة إلى تغييرها. حيث تعد متطلبات هذه القيم والأدوار ومتطلبات المجتمع التي تشكله وليست حاجات الأفراد التي تقبلها كمسلمات، هي الإشكالية بالنسبة للاتجاه الوظيفي السوسيولوجي.

ويتضمن التأكيد على الأصالة أن الاهتمام بمطالب المجتمع يعد ضروريًا غير أنه ليس كافيًا لتحقيق الأفراد لذاتهم أو حتى للأداء الفعال للمجتمع. وفي العالم الحديث يدرك التكيف والنجاح بصفتهما إلى حد ما مخيبة للآمال بصورة متزايدة، حتى من قبل هؤلاء الذين يسعون لتحقيقها. حيث لا يتكون الحشد المنعزل من المنبوذين والفاشلين وحدهم، ولكن الفشل في التكيف الناجح لتحقيق الإشباع هو الشيء الذي يكمن في عمق الطلب الحديث من أجل الأصالة.

ويتضمن البحث عن الأصالة أن بعض أنواع التكيف خادعة للذات أو محطمة لها أو مبددة للحياة. ويتمثل أحد الأسباب الرئيسية لذلك في وجود دوافع مختلفة وكثيرة للغاية يمكن أن تدفع البشر إلى التكيف. فمن الواضح، على سبيل المثال، أن البشر قد يتكيفون لأنهم يعتقدون فعلاً بأن المطالب المفروضة عليهم صحيحة ومقنعة. غير أنه من الواضح أيضًا أنهم قد يتكيفون ببساطة بدون أى ذريعة، لكى يوقفوا الخسارة التى يتعرضون لها، أو لكى يعمقوا مكتسباتهم، بدون أى اعتقاد يتعلق بملاءمة سلوكهم. إذ يعد الاعتقاد فى ملاءمة الطلب شيء، وذلك لإدراك أن هذا الطلب صحيح فى جوهره، بينما يعد شيئًا آخر أن نقبل الطلب لأن الإنسان يريد أن يكون مقبولاً ومحبوبًا من الآخرين، أو لأنه خائف منهم. إذ يعد شيئًا أن تعتقد فى ملاءمة الادعاء الذى – حينما نحقق التكيف معه – يدرك بصفته محققًا للإشباع، بينما يعد شيئًا آخر أن نعتقد فى ذلك، حينما يحقق الشخص التكيف برغم عدم رضائه. كما يعد أمر أن نعتقد فى ملاءمة ادعاء بأنه محقق للإشباع بصورة جوهرية، بحيث يتم التحقق معه، بينما يعد أمر آخر تمامًا أن نعتقد فى ملاءمته، لأن لدى المرء حاجة إلى الشعور بأنه آمن فى وطنه بين الآخرين.

ومع ذلك، يتمثل الاعتبار المحورى فى أن التزامنا الكامل بالقيم الأخلاقية للنسق قد تخلق بصورة دائمة مصلحة فى أن نبدو على استعداد لأن نفعل ما تتطلبه القيم، وأن نكون قادرين على ذلك، وبذلك تيسر لنا التزاماتنا الأكثر مثالية أن نخدع أنفسنا وأن نكذب على الآخرين. فليست المصلحة الذاتية الأنانية فقط بالمثل هى التى لها جذورها فى "الإيمان السيئ" ولكن الأخلاق بالمثل. وبذلك يميل البشر إلى التأكيد على الأصالة ليس فقط حينما يتكيفون بلا عقيدة، ولكن حينما تقودهم عقيدتهم الأساسية إلى الخداع الذاتى المستمر.

فإذا قال مؤيدو الأصالة إنه ليس كافيًا أن تتكيف ولكن أن تسلم أيضًا بأن بعض البشر، بدون شك، يمكن أن يتكيفوا بصورة أصيلة، فليس من الضرورى أن تكون الشرعية والأصالة فى حالة خصومة. حيث يطلب الأفراد فى الواقع ما يجب أن يرغبوا فيه. ولا يعد الانحراف من وجهة النظر هذه ضمانًا ثابتًا للأصالة، وذلك لأن الانحراف عن قيم إحدى الجماعات قد يكون مدفوعًا بواسطة التكيف مع قيم جماعة أخرى

قد لا تكون أقل فاعلية، حتى لو كانت هذه الجماعة الأخرى صغيرة وغير معروفة. وبإيجاز، تظل مسألة أصالة الانحراف ليست أقل أهمية من التكيف.

الانحراف والأنومى

مازال هناك تشابه آخر بين الأفلاطونية والاتجاه الوظيفى يمكن أن نجده فى تفسير السلوك المنحرف، حيث يقترب كلاهما فى الغالب من هذه المسألة بنفس الطريقة. وقد كان من الطبيعى استناداً إلى تراث فكرى استمر لنحو ألفى سنة أن يطور الوظيفيون نظرية هامة، وإن ظل البناء الأساسى لتفسير الانحراف هو نفسه صراحة فى كل من الأفلاطونية والاتجاه الوظيفى. حيث يتضمن السلوك المنحرف بالنسبة لكليهما فى الغالب "ارتداداً" عن شىء ما، وابتعاداً عن شىء ما أو افتقاداً له، وبخاصة لأنواع معينة من المعايير الأخلاقية، وهى الحالة التى يعبر عنها المصطلح الكاشف لدوركيم عن "فقر الأخلاق".

وقد ظل مفهوم الأنومى دائمًا ذا أهمية محورية بالنسبة للتفسير الوظيفى للانحراف. وهو الذى انحدر إلينا عن المفهوم الإغريقى **Onomos** والذى يعنى بدون قانون، أو يفتقد أى تقييد، أو بعيد عن ضبط النفس، أو بعيد عن الشكل أو النمط. أى أنه الذى بدون أخلاق. ويختلف هذا المدخل لفهم السلوك المنحرف بصورة أساسية، فى نموذجه الأساسى، عن التفسير الفرويدى أو الماركسى، حيث لا ينظر بالضرورة إلى التوترات بصفتها تنشأ بسبب افتقاد شىء، ولكنها قد تنتج فى الحقيقة، من التوافق مع قيم أخلاقية معينة، أو أنها قد تعزى إلى الصراع بين القوى المتضادة، التى يتزامن حضورها كلها فى نفس الوقت.

ويتمثل أحد جوانب امتياز نظرية روبرت ميرتون عن الأنومى فى كونها قد استندت ضمنيًا إلى بعض الافتراضات الماركسية الأساسية - وبخاصة تلك الافتراضات المتعلقة "بالتناقضات الداخلية" للنسق - حيث أشارت إلى الأسلوب الذى يمكن أن يؤدى فيه الالتزام ببعض القيم الثقافية المنقولة إلينا، حينما لا يمكن تحقيقها،

إلى حالة الأنومى. وهنا أيضًا تتضمن النهاية الباثولوجية، التى هى حالة الأنومى ذاتها، التخلى الكامل عن القيم المشتركة اجتماعيًا أو عدم الاعتقاد فيها. وهنا فقد لا تؤدى عدم قابلية هذه القيم للتحقق فى بعض الأحيان إلى انحراف الإنسان فقط، ولكن أيضًا إلى عدم تحقق كل الأشياء التى كان ينبغى أن يحققها بنجاح. وفى هذه الحالة يتأسس مرض الإنسان الناجح. ويتلاءم مع ذلك، إمكانية أن نضيف (وإن كان ذلك لا يحدث دائمًا) أنه حينما يسعى الإنسان لتحقيق أهداف تعلم أن لها عائدًا، غير أنه يجد أن هذه الأهداف لا يمكن تحقيقها، فإنه يصبح ذا معنى بالنسبة له أن يتخلى عن هذه الأهداف، وبذلك نجد منطقًا للانحراف.

لقد كان "الظلم" هو المرض المدنى المحورى الذى اهتم به أفلاطون، حيث نظر إلى ذلك بصفته يتضمن افتقادًا للقيود التى يمكن أن تظهر حينما يفشل البشر فى إدراك مهامهم، وحينما ينتهكون القاعدة السقراطية "الرجل المناسب فى الوظيفة المناسبة" وحينما لا يفرضون على أنفسهم إنجاز الالتزامات المرتبطة بأدوارهم. وبالمثل، يدرك الباحث الوظيفى المعاصر "عدم التوازن فى النسق" بصفته يظهر حينما يفشل البشر فى إنجاز الالتزامات المنوطة بأدوارهم، أو حينما لا يقصرون أنفسهم على تلك الأشياء التى تقرها ثقافتهم، ومن ثم ينتهكون توقعات هؤلا الذين يفعلون ذلك.

ولا يبدو أن كلاً من الأفلاطونية والاتجاه الوظيفى يدركان أنه حينما يقتصر البشر على الأدوار المقننة ثقافيًا والمقبولة حاليًا، فإنهم بذلك يمنعون من التصرف بأساليب يمكن أن تعالج المشكلات التى ظهرت فقط بعد التبلور السابق للأدوار الاجتماعية. وهم لا يدركون أن العالم لا يمكن أن يبقى ببساطة حيًا عند وضع معين، إذا لم يكن عند بعض البشر الشجاعة للتهرب من الواجبات التى فرضت عليهم من قبل البشر المحترمين والأقوياء المحيطين بهم. (فما الذى فرض على سقراط - الذى كان ابنًا لقابلة وقاطعًا للأشجار - أن يصبح الموقظ الفلسفى للأثينيين؟) بالتأكيد لم يكن تصور أى شخص آخر لدوره هو الذى فرض عليه ذلك. بل فرض عليه ذلك تفسيره الخاص لكهانة دلفى، باختصار كانت كارزميته هى التى فرضت عليه ذلك. وبدون شك فإن الإنسان يواجه المتاعب ويتحمل المخاطرات حينما يتصرف بهذه الطريقة.التى تشهد بها حياة سقراط بوضوح. وبذلك لا يتعلق السؤال الأساسى بماهية الطريقة الآمنة لكى

يبقى البشر أحياء؟ ولكن السؤال يكون، هل يستفيد البشر والمجتمعات حينما يتذكر البشر طبيعة مهامهم، ومن ثم يحددون أنفسهم بامتيازات وواجبات الأدوار التى يشغلونها؟. ولا يبدو أن الأفلاطونية أو الوظيفية تدركان أن هناك بعض الأوقات التى يميل البشر فيها إلى عدم ضبط أنفسهم، ومن ثم يواجهون مخاطرة الحياة بلا قيود، وذلك لأن كلتا النظريتين معجبتان بالمثال الأبولونى المهيب للإنسان بصفته محدداً ومكتفياً بذاته بصورة واضحة، أو بصفته يدرك، أن القيود قادرة على ضبط النفس.

وبذلك فإن ما يميز التحليل الوظيفى للانحراف يتمثل فى كونه يتمحور حول الموافقة أو عدم الموافقة على الغايات والوسائل المحددة ثقافياً. غير أن هناك بديلاً ثالثًا على الأقل يتمثل فى أن على البشر أن يقاتلوا. إذ لا يعد "رفض" البشر للقيم الاجتماعية مماثلاً للنضال الفعال ضد هذه القيم التى لا يوافقون عليها أو من أجل تلك القيم التى يعتقدون فيها. ولا يعد التكيف "بصورة طقوسية" بدون اعتقاد فى القيم مماثلاً للخضوع لها فى ظل الاحتجاج القوى عليها. إذ يبدو أن مصطلحات النضال والصراع والاحتجاج لا تجد مكانًا محدداً وثابتًا فى المخزون الوظيفى لاستجابات البشر للمجتمع. حيث تظل هذه المفاهيم أشباحًا مهجورة. فليست هذه الاستجابات بوضوح أشكالاً للتكيف، كما أنه ليس كافيًا أن نصفها بصفتها نوعًا من عدم التكيف، لأن ذلك قد ينتج من تعاطى الكحوليات أو الاحتجاج من أجل الحقوق المدنية، أو من هؤلاء الذين ينظمون التنظيمات الإجرامية، أو الذين ينظمون الفقراء لكى يشنوا حربهم ضد الفقر، أو الذين ينظمون المسيرات من أجل السلام أو الذين يشاركون فى التذمرات المنحرفة، حيث يمكن أن نضع كل هؤلاء بطريقة ما تحت نفس المظلة التصورية.ومن خلال تركيز الاتجاه الوظيفى على طبيعتهم العامة بصفتهم منحرفين، فإنه لا يدرك أى اختلافات هامة فى طبيعة مقاومتهم الفعالة للمجتمع. وفى هذا الإطار تعين واقعية هامشية فقط بالنسبة لهؤلاء الذين يعارضون بفعالية المؤسسات الاجتماعية القائمة، والذين يناضلون لتغيير متطلبات قواعدها وعضويتها.

وتوجد صورة ضمنية للإنسان الخير فى المنظور الوظيفى، الإنسان الذى يتلاءم مع التصور الوظيفى للمجتمع الخير، فهو الإنسان الذى يؤدى واجبه من خلال الدور الذى يجد نفسه يشغله، بل إنه قد يؤدى هذا الدور بإبداع، ومن ثم فهو يتدبر الأمر لكى

يظل مقبولاً بطريقة ما . فهو ليس محاربًا مثيرًا للمتاعب، بل هو بدلاً من ذلك إنسان يتكيف عادة – عن إرادة – مع توقعات الآخرين – فهو يؤيد السلطة من خلال جهوده لكى يبقى على الانحراف تحت السيطرة، وهو سهل الانقياد حتى لو تم تحريضه. فهو يشرب السم حينما يقدمه السجان له.

وفى الصورة المتضمنة فى الاتجاه الوظيفى للإنسان الخير، يوجد خلط قاتل بين ما هو اجتماعى social، وبين ما هو ذو نزعة اجتماعية sociable . فحينما يقول الباحث الوظيفى أن إنسانية البشر تنتج عن نزعتهم الاجتماعية المتعاونة. وعلى ذلك، فإنسانيته لا تنتج من القيود التى يفرضها الآخرون عليه والتى يكون حساسًا لها، حيث نجده يستاء كذلك من هذه القيود ويقاومها حينما يغضب. فإذا لم يكن باستطاعة البشر أن يصبحوا إنسانيين بعيدًا عن المجتمع، فليس بإمكانهم كذلك أن يصبحوا أشخاصًا إلا من خلال قدر من الصراع مع المجتمع. إذ يطور البشر نظرتهم الإنسانية إلى حد كبير من خلال مقاومتهم لمتطلبات أدوارهم الاجتماعية، وإلى حد كبير من خلال النضال ضدها وضد الأشخاص الآخرين، مثلما يطورون ذواتهم من خلال التكيف والتعاون. فهم يكونون ذوى طبيعة إنسانية فى كل جزئية حينما يكشرون عن أنيابهم مثلما يكشفون عن عواطف قلوبهم. وفى حين أن البشر ليسوا شياطين أكثر من كونهم ليسوا ملائكة، فإنهم قبل كل شىء كائنات حيوانية متطورة فى حالة من الصيرورة القوية والمتطورة.

فالإنسان الذى لم يعرف الصراع أبدًا قد لا يصبح شخصًا ولكنه يصبح عضوًا ثانويًا مضافًا. ولذلك نجد أن كلاً من الأفلاطونية والاتجاه الوظيفى قد أحبطا بصورة عميقة بسبب الفردية الإنسانية، وذلك لأن كلاً منهما يدركها بصفتها تتضمن تنوعًا خطيرًا بالنسبة للاتفاق بين البشر وهى معادية للنظام فى المجتمع. وابتداء من الآراء المتعلقة بمشاعية الثروة والزوجات، وحتى موقع المدينة بعيدًا عن البحر من النادر أن نجد علاجًا اجتماعيًا افترضه أفلاطون لا يهدف إلى تحقيق الاتفاق على حساب التفريد. وقد حذر الاتجاه الوظيفى من تنوع البشر الذى يشكل محور الفردية، ليس لأنه يرفضها تمامًا، ولكن فى محاولة التأكيد على ما يعده قيمًا عليا، ونظامًا اجتماعيًا راسخًا وحاجة المجتمع إلى الاتفاق. وحينما يقترب **تالكوت** بارسونز

من جـوهـر تصـوره لأسلوب الحفـاظ على التوازن فى العلاقات بين البشر، فإنه ينظر إلى ذلـك بصـفتـه ينتـج عن رغبـة كل شـخص فى أن يعمل على إنجاز ما يتوقعه الآخـرون منه، وهـو الأمـر الذى يتطلب فى النهـاية من الجـمـيع أن يشـتـركـوا فى نفس النسق القيمى.

تكلفة التكيف

لا ترى كل من الأفلاطـونيـة والاتجاه الوظيفى خطرًا كاملاً فى تقييد الإشباع، وذلـك لأن كلاً منهمـا يهتم أسـاسـًا بكون البشـر يعيشـون متكيفين مع الأخـلاق، أن كليهمـا يميـل إلى افتـراض، بدلاً من توضيح، أن هذا التكيف يحقق الإشباعات. ولا يسلم الباحث الأفلاطونى أو الوظيفى بأن التكيف يعد إنتاجًا اجتماعيًا قد يغرق المعـروض منـه السوق، ومن ثم يحقق سعرًا منخفضـًا. لقد حـاول أفلاطون أن يؤكد للبشر أن حياة الفضيلة سوف تجعلهم سعداء، برغم أنه أبطل هذا التأكيد من خلال ملاحظة أنه قد يقول بذلك حتى ولو كان غير صحيح. ومن جانبهم، يسعى الوظيفيون لرأب الصـدع بين ممارسـة التكيـف وتحقيـق الإشباع من خلال التركيز على مدى تعلم الإشباع، ومن خلال التأكيد على المرونة الإنسانية وعلى قدرة البشر على الحصول على الإشباع من أى شىء. ويتناول الوظيفيون فى الواقع الفجوة الملحوظة بين التكيف والإشـباع من خـلال التـأكيـد على أنـه من الممكن، من حيث المبدأ، أن ننشئ البشر على أن لا يـريـدوا أكثـر ممـا يكـون الآخـرون منشئين على تقـديمـه لهم طواعية، وأن لا يقدموا طواعية أقل مما يكون الأخرون منشئين على الحاجة إليه. بحيث ينظر إلى عـدم نجـاح أى مجتمع إنسانى يعيش وفق هذا المبدأ، انطلاقًا من أن ذلك يرجع إلى خاصية فى كل مجتمع، وليس بالنظر إلى أن ذلك يشكل مسـألة جوهرية بالنسبة للوجود الإنسانى.

وبـدلاً من أن ينظـر الأفلاطـونيـون والوظيفيـون إلى تكاليف التكيف ومكافآت عـدم التكيـف، فإنهم يركـزون على مكافـآت التكيف وتكاليف الانحراف. ولا نستطيع أن نفتـرض اسـتنادًا إلى قـراءة المؤلفـات الوظيـفـية عن التطبيع أن تدريب الأطفال

يمكن أن يكـون معركة مستمرة من حجـرة إلى حجـرة، والتى ترهق الآباء وتصبح منفرة بالنسبة للأطفال. (وفى هذا الصدد كان أفلاطون أكثر واقعية إلى حد كبير). فبدلاً من التأكيد على أن طلب البشر للإشباع له جانبه الصحى، نجد أن الأفلاطونية والاتجاه الوظيفى تؤكدان على خطورة ذلك. وبدلاً من إدراك مخاطر تقييد سعى البشر من أجل الإشباع، فإنهما أكدا الحاجة إلى هذا التقييد. ولدى كلا هذين الاتجاهين نظريـات عن الانحـراف لا تهتم كثيـراً بفشـل الإشباع قدر اهتمامها بفشل التقييد. وهم يفترضون أن السعى من أجل الإشباع الفردى قد يواجه الفشل عند نقطة معينة، بيـد أن ذلـك لا يحـدث عند طلب التقييد الفردى؛ ومع ذلك يعد هذا الافتراض الأخير ذا طبيعة يوتوبية، مثلما نجد أن الأول حصيفًا. وفى هذا الصدد، يكشف الوظيفيون مرة أخرى عن أنهم ينظرون ضمنيًا إلى المجتمع وليس الإنسان بصفته المقياس؛ فهم أكثر اهتمامًا بحماية المجتمع من فشل تقييد الفرد، وليس بحماية الفرد من فشل المجتمع فى تحقيق إشباعه.

وتشـترك كلتـا النظريتين فى التأكيد على أن الاستقـرار الاجتمـاعـى يتطلب استيعاب القيـم الأخـلاقيـة التى تقيـد السعى من أجـل الإشـباع وتضبطـه. وتهمل كلتـا النظريتين تحليـل الأساليب التى من خـلالهـا قـد يعظـم الاستقرار الاجتماعى من خـلال زيـادة إشـباعـات البشـر، إمـا من خـلال تطوير التكنولوجيا التى تساعد على زيـادة تحقيـق الوفـرة أو بواسطة إعمـال ميكانيزمات إعادة التنظيم التى تعيد توزيع الدخول المتباينة، أو عن طريق تحرير البشر من عبودية غير منطقية لتدريب قديم يجعـل إشـبـاع البالغين صعبـاً بصـورة غير مبـررة. وعلى هـذا النحـو تختلـف كل من الأفلاطونية والاتجاه الوظيفى بصورة عميقة عن كل من الفرويدية والماركسية، حيث يتمثـل الهـدف الرئيسى لهـذه الاتجـاهـات الأخيرة – متميزًا عن وسائلهما – فى تحرير البشر من الأبنية الاجتماعية والأخلاقية المهجورة، ومن خلال ذلك مساعدتهم على التطور والإنجاز الأكبر. وعلى النقيض تهدف كل من الأفلاطونية والاتجاه الوظيفى إلى دفـع البشـر من أجـل الحيـاة فى ظل وجود تنظمه القيم، إضافة إلى أن كليهما يقـر تصـوراً للقيـم، من حيث كونها التى تشكل الشهوات وتنظمها إلى جانب أنها التى تنتج العبودية.

الإنسان الشره

نظراً لأن الأفلاطونية والاتجاه الوظيفي قد علقا آمالهما من أجل تحقيق الاستقرار، على التقييد الأخلاقي لحاجات البشر بدلاً من التأكيد على بذل الجهد لزيادة إشباعاتهم، فإننا نجدهما لم يقدرا بجدية القوى الإنتاجية الهائلة للعلم والتكنولوجيا. حيث يكمن وراء ذلك افتراض أن البشر شرهين بطبيعتهم. وفي الواقع يلعب هذا الافتراض دوره بصفته تبريراً لتجاهل التنوع الهائل في الاقتصاديات واختلافاتها الهائلة من حيث الندرة والوفرة. فبافتراضهما أن البشر يتميزون بالشراهة، فإنه ينبغي على كل الاقتصاديات أن تكون متماثلة بالنظر إلى هذه الحاجات الشرهة، أي تصبح كل الاقتصاديات اقتصاديات للندرة. ويعد الافتراض القائل بشراهة البشر افتراضاً أساسياً أو ميتافيزيقياً. ومن الملاحظ عادة أن هذا الافتراض يكمن في طبيعة الشكوى، وإن كان بالطبع الشكوى من الآخرين، وليست الشكوى من الذات. إنها الشكوى الدائمة للمتخمين من الجوعى، أو هي شكوى القلة الحاكمة من العامة، أو شكوى الصفوة المحصنة من دعوات المساواة الإصلاحية، أو شكوى الفيلسوف المتنور من العامة للجهلة. حيث يحمي هؤلاء الذين يشتكون من شراهة الآخرين، حريتهم ضمنياً من أي إزعاج أو قلق، ولذلك فهم ينفون العمومية الواضحة للشراهة الإنسانية.

وقد يتضح بمرور الوقت أن الشراهة الآن وتاريخياً مشكلة محدودة. وفي الحقيقة فإنها قد تصبح في النهاية مشكلة ذات خطورة أقل بالنسبة للمجتمع من الموقف الذي يولد الضجر والسأم ، ومن ثم يفقد البشر السيطرة على الحياة. "فالحاجة والنضال هي الأشياء التي تثيرنا وتلهمنا" حسبما يقول وليام جيمس "إن لحظة انتصارنا هي التي تستحضر الفراغ. ويحتاج البشر الشرهين، على الأقل، لشيء ما، ولذلك فبينما يفترض - ابتداء من أفلاطون وحتى بارسونز - أن الشره بصورة عامة ذو طبيعة مرضية خالصة، فإنه قد يكون له مع ذلك جانب حميم، فهو قد يقضي على الفراغ ويساعد في الحفاظ على مساهمة البشر الناجحين في حياة الجماعة.

وفي اقتصاد الندرة نحتاج بصفة خاصة إلى القيم التي تنفي الدوافع، والقيم التي ندركها بصفتها قيوداً. حيث يحاول البشر في هذا المقام بدرجة خطيرة أن يحصلوا

على ما يريدونه – وفى الحقيقة قد يكونون قادرين على فعل ذلك – عن طريق اختطافه من أى شخص آخر. ويتحقق التطور التاريخى لما يسمى بالقيم "الروحية" فى اقتصاد الندرة، حيث تلعب هذه القيم دورها حينما تكون هناك حاجة لها بصفتها تشكل قيداً على البشر الذين قد يميلوا إلى تحسين قدرهم عن طريق الإضرار بالآخرين. إذ تتميز "فضائل الروح" كما يسمى سقراط القيم الروحيــة، بأنهــا لا يمكن كسبها من الآخرين أو خسارتها لهم، وهى لا يمكن أن تنفد. وبذلك تشبه القيم الروحية إبريق اللبن السحرى؛ الذى لا يفرغ أبداً، وفيه دائمًا رزقًا كافيًا لأن يشرب منه كل شخص. وبذلك تحل مشكلة الندرة المادية من خلال خلق بديل من الوفرة الروحية. غير أن القيم الروحية التى تستخدم للحفاظ على البشر المحرومين قد يأتى يوم تدرك فيه بصفتها شكلاً من الاحتيال الاجتماعى، وأنها تلعب دورها بصفتها ميكانيزما للسيطرة بواسطة هؤلاء الذين ليست لديهم هذه الوفرة. حيث تستدعى الأخلاق فى كل من الأفلاطونية والاتجاه الوظيفى لكى تلعب دورها بصفتها بديلاً للإنتاج.

ومثل الأفلاطونية تمتلك الوظيفية السوسيولوجية مزاجًا قويًا من التقشف الكامن بها. فهى تحتوى على ازدواجية ضمنية بين الجسد والعقل، حيث يكون العقل أو "النفس" هو الجزء الأفضل والأسمى. فهى نظرية اجتماعية من الصعب أن تسلم بأن للبشر أجساداً ومن النادر فى دراساتها الكثيرة عن المصانع والوظائف والمستشفيات والأحزاب السياسية أن تلاحظ حقيقة أن أعضاء هذه التنظيمات لديهم رغبة جنسية. ومن الصعب كذلك أن نهتم بالجنس إلا بصفته طاقة للتناسل. وذلك لإشباع "لزومية شاملة أو عامة للجميع". وهى لا تعلن بصورة صريحة بأن تطبيع الأطفال – الذين ينتجون عن التناسل – يعد نضالاً يتطلب من بين أشياء كثيرة، وفرة فى الطاقة الفيزيقية أو صحة كاملة الحيوية. وعلى سبيل المثال، يصوغ تالكوت بارسونز تصوره عن "النسق الاجتماعى" بأسلوب يستبعد منه عناصر التكوين البيلوجى للإنسان، والأداء الوظيفى الفسيولوجى، والمحيط الطبيعى والأيكلوجى، وأدواته وآلاته ومصنوعاته المادية الأخرى – حتى ولو كان الإنسان هو الذى صنع مباشرة العناصر الثلاثة الأخيرة – حيث يطرد كل هذه العناصر إلى بيئة الإنسان الاجتماعية. بحيث يعد ذلك نوعًا من التعويذة الأكاديمية المتعلقة بالأساس الحيوانى للإنسان، أو هو نوع من التطهير

أو التنقية النظرية. بحيث يعد ذلك جهداً لاستخدام النظرية الاجتماعية فى إنجاز ما حاولت الفلسفات والديانات المتقشفة أن تحققه على مدى قرون خلت. وفى هذا الإطار يركز الاتجاه الوظيفى السوسيولوجى الحديث على "الأنساق الاجتماعية" التى تدرك أساساً بصفتها أنساقاً للتفاعل الرمزى، ليس بين بشر متجسدين ولكن بين "لاعبى أدوار" مجردين، بين "ذوات" سيكلوجية تتواصل عن بعد، غير أنها لا ترى ولا تحس ولا تدرك، ولا تتغذى، ولا تثور ولا حتى تلاطف. ومن ثم يعد الاتجاه الوظيفى علم اجتماع ملائكة بلا أجنحة. وهو يعد ترجمة سوسيولوجية للثنائية الأفلاطونية بين الجسد والروح.

التشاؤم والموت والظرف الإنسانى

ومع ذلك، فهل يمكن أن نعثر على أى تماثل واضح بين الاتجاه الوظيفى بنظرته المتفائلة وبين الأفلاطونية ونزعتها التشاؤمية الكثيفة؟ هل يمكن أن نجد أى تماثل بين بارسونز الذى يميل إلى إدراك عالمنا، بصفته أفضل العوالم الممكنة، لكونه يتطور دائماً إلى الأفضل، وبين أفلاطون، الذى يعتقد أن السقوط مآل كل شىء فى النهاية، والذى قال : "من الصعب أن تستحق الأمور الإنسانية الاهتمام الجاد، ومع ذلك فإنه من الضرورى تناولها بصورة جادة - حيث ضرورة حزينة هى التى تفرض علينا ذلك". وهنا فإنه من الضرورى أن نتحول إلى بحث صبور وعميق ودقيق للنزعة البارسونزية المتفائلة.

وسوف يتطلب توضيح هذه القضية منا أن ندرك أن هناك أموراً مختلفة يمكن أن يرتبط بها التشاؤم أو التفاؤل، وأن النزعة المتفائلة يمكن أن توجد على مستوى غير أنها قد تغيب بالضرورة عن مستوى آخر. ويختلف بارسونز عن أفلاطون، وذلك لأن محور اهتمامه يدور حول الظرف الاجتماعى، بينما يتركز اهتمام أفلاطون حول الظرف الإنسانى. وبذلك يعد بارسونز متفائلاً فيما يتعلق بالظرف الاجتماعى وليس الإنسانى. وفى الحقيقة فإننا نجد أن كلاً من بارسونز وأفلاطون ذوا نزعة متشائمة فيما يتعلق بالظرف الإنسانى وأن نزعتهما المتشائمة على هذا المستوى ترتبط فى كلتا الحالتين

بنفس المشكلة، أى مشكلة الموت الإنسانى. ولكن نظراً لأن بارسونز لم يركز عادة على المستوى الإنسانى، فإن نزعته المتشائمة المتعلقة بهذا المستوى ظلت ثانوية غير أنه لم يتخل عنها. وعلى النقيض، فإننا نجد الظرف الاجتماعى والإنسانى لا ينفصلان بالنسبة لافلاطون بصورة كاملة، وأن انتباهه المحورى قد وجه إلى الظرف الإنسانى الشامل، ومن ثم نجد أن نزعته المتشائمة كانت أكثر وضوحاً، ولا تتعايش النزعة المتفائلة والظاهرة التى عند بارسونز فيما يتعلق بالظرف الاجتماعى - كما سوف أوضح فيما يلى- مع نزعته الثانوية المتشائمة فقط فيما يتعلق بالظرف الإنسانى، ولكن يمكن إدراكها أيضاً بصفتها تعد جهداً لمقاومة النزعة المتشائمة على مستويات عديدة.

لقد كان أفلاطون ينظر إلى الموت، بالنسبة لمعظم الإغريق فى عصره بصفته "أقسى الشرور" (١) بحيث يعد الاهتمام بالموت عنصراً محورياً فى النزعة المتشائمة للإغريق. لقد حاول أفلاطون أن يواجه هذه النزعة المتشائمة من خلال البحث عن الأساس الرشيد الذى يمكن أن يعتقد البشر، استناداً إليه، فى الخلود الذى يرغبون فيه، خلود الروح. وفى حين أنه كانت هناك أساليب هامة استسلم أفلاطون من خلالها للنزعة المتشائمة، واستسلم للموت، فإننا نجد أن بحثه عن البرهان العقلى لخلود الروح يعبر عن رغبة خيالية للحياة إلى الأبد؛ بحيث يعد ذلك إنكاراً للموت. ومرة أخرى، يعد تصوره عن الأشكال الأبدية بصفتها تمثل الوجود الحقيقى، مقاومة للفساد الطبيعى الذى يباغت الأشياء فى هذا العالم؛ حيث يعد ذلك قتالاً ضد الموت. إذ شكل الموت قلقاً محورياً بالنسبة لأفلاطون وللإغريق فى عصره، غير أنه بالنسبة لبارسونز، ولمعظم الأمريكيين الآخرين - ربما شكل الموت قلقاً جزئياً لأننا أصبحنا نعيش الآن عمراً أطول من عمر الإغريق - يعد الموت مسألة خافتة فى العادة، وتلقى اهتماماً ثانوياً، برغم أنه ما زال محملاً بالقلق العميق. وبدون شك، فإنه برغم عدم محورية هذا القلق، فإننا نجد أن أكثر عبارات بارسونز تشاؤماً فى صراحتها تلك التى تقول "بأن المأساة تشكل جوهر الظرف الإنسانى" تبدو مرتبطة بمناقشته للموت والدين.

وتستحق عبارة بارسونز عن الموت الاهتمام، وذلك لأن أسلوبها كاشف ومحرف بصورة واضحة فى نفس الوقت. فهو يخبرنا "أنه برغم حقيقة أننا كلنا نعرف أننا سوف نموت، فليس هناك فى الغالب إنسان يعرف متى سوف يموت، حيث يعد ذلك من

الحقائق الأساسية فى الموقف الإنسانى"[٢]. وفى هذه العبارة الغامضة، فليست حقيقة أن البشر سوف يموتون – وحتى هذه قد لا يدركها الجميع – هى الحقيقة الأساسية، غير أن القلة بالأحرى هى التى تعرف متى ستموت. وفى الواقع، فليس حقيقة الموت الحتمى هى التى تم التأكيد عليها فى هذه الصياغة – وهى الحقيقة التى أضفى عليها فى الحقيقة نوع من الغموض – ولكن القلق والشك فى توقيت الموت هى بالأحرى التى تم التأكيد عليها. وبذلك يبتعد بارسونز سريعًا عن حقيقة الموت الحتمى فى حد ذاته، ومن ثم فهو يضمنها فقط. ولكنه حتى ولو جعل الموضوع غامضًا، فإنه من الواضح بالنسبة لبارسونز أن مصدر المأساة تقع فى مكان ما بالقرب من الموت، أو هى ترتبط بالموت.

وعلى هذا النحو تنفصل عواطف بارسونز فيما يتعلق بالمستويات المختلفة للوجود الإنسانى. فهو فى الحقيقة متفائل، ومتفائل بصورة متوهجة، كما اتضح لنا باستمرار، فيما يتعلق بالأنساق الاجتماعية، وبخاصة فيما يتعلق بالمجتمع الأمريكى. بينما يرتبط تشاؤمه بمستوى آخر: حيث نجده متشائمًا فيما يتعلق بالإنسان، الفرد، الإنسان المتجسد. ولا تحتوى نزعته المتشائمة – على نقيض نزعة أفلاطون المتشائمة – على عناد الإنسان وقصوره ولا عقلانيته، حيث يمكن السيطرة على هذه الجوانب من خلال عملية "التنشئة". بل تتركز نزعته المتشائمة بصورة ضيقة على موت الإنسان، وهو "الجوهر المأساوى" للوضع الإنسانى. وفى مواجهة الوفاة الحيوانية للإنسان، يصمم بارسونز "النسق الاجتماعى" الذى – لامتلاكه الأجهزة الدفاعية، ووسائل تأكيد التوازن – لا يواجه الانهيار أبداً. إن ما فعله بارسونز يتمثل فى كونه قد عين للنسق الاجتماعى المحافظ على بقاء ذاته نوعًا من الخلود الذى يتجاوز فناء الإنسان ويعوضه. وبذلك نجد أن النسق الاجتماعى لبارسونز يستبعد كل الكائنات المتجسدة والقابلة للموت، وفى الحقيقة أى مادة قابلة للفناء، وبدلاً من ذلك يتأسس النسق من "شاغلى الأدوار"، أو من الأدوار والمكانات التى تتجاوز البشر، وتعيش أطول من حياتهم. وأعتقد، أن قدرًا كبيرًا من الجهد التنظيرى لبارسونز، يعد بسبب ذلك، جهدًا لمواجهة الموت. غير أنه يحتوى على رفض ليس لموت الأفراد فقط، ولكن رفض لموت المجتمع، وبصفة خاصة المجتمع الأمريكى.

ولنتذكر أن بارسونز فى مقالاته عام ١٩٢٨، ١٩٢٩، قد بدأ فى شن حرب فكرية على جبهتين : ضد الماركسية من ناحية، ومن ناحية أخرى ضد كل من ماكس فيبر وسومبارت. وقد عارضهم جميعهم لنفس الأسباب إلى حد كبير، بسبب عدائهم للنظام الرأسمالى، وأيضًا لأنهم جميعًا - بما فيهم سومبارت وفيبر - كانوا متشائمين بعمق بشأن هذا المجتمع. فقد كان محوريًا بالنسبة للماركسية بالطبع "نبوءتها فيما يتعلق بموت" النظام الرأسمالى؛ حيث قالت الماركسية إن الرأسمالية تحمل بداخلها "بذور فنائها"، وأقسم أنه سوف يشهد موت النظام الرأسمالى. ولقد تمثل أحد المصادر الأساسية لكل الجهد الفكرى لبارسونز فى سعيه لمواجهة نبوءة الموت أو الفناء هذه؛ أن يسعى لصياغة نسق اجتماعى عام فى طبيعته بحيث لا يقهره الموت، وأن يزوده بسخاء بطبيعة دائمة ومحافظة على ذاتها، وأن يلغى أو يستبعد أى انهيار أو تصدع داخلى، وأن يزوده بدليل (كما فعل فى مقالته عن "العموميات التطورية") يؤكد على أن نسقهم، وليس نسقنا هو الذى سوف يموت، وفى الواقع، تقترب برهنة بارسونز عن النسق الاجتماعى ذى الطبيعة المحافظة على توازنه، والمحافظ على بقائه من برهنة أفلاطون عن خلود الروح. ومع ذلك، فلم يؤدى خلود الروح عند أفلاطون إلى خلود الإنسان، بل تحقق عند بارسونز بواسطة خلود نسقه الاجتماعى.

لقد أكدت دائمًا على أنه من المهم للغاية لكى نفهم أفكار بارسونز أن نتذكر أن نسقه النظرى قد ظهر فى قلب أزمة مستحكمة مرت بها المجتمعات الغربية، بدأ ظهورها الحاد خلال فترة الكساد العظيم، ونشأت فى عالم واجهت فيه الولايات المتحدة - كما أدرك بارسونز ذلك - القوة الثورية الخطيرة للنظام الشيوعى(٣). وفى هذا الإطار تعد تفاؤلية بارسونز، أى تفاؤله الواضح فيما يتعلق بالأنساق الاجتماعية، تفاؤلاً من نوع خاص. حيث يعد تفاؤلاً فى مواجهة التشاؤم، تفاؤل يرفض التشاؤم ويعارضه. ولا يتطلب التفاؤل أن يكون من هذا النوع عادة. إذ يتولد التفاؤل ببساطة نتيجة للتوقع والإثارة والاستمتاع بالحياة. فهو تفاؤل يعبر عن إحساس بالطاقة التى تسرى فى الإنسان. ولم تكن كذلك النزعة المتفائلة لتاكلوت بارسونز. إذ تعد نزعة متفائلة مضادة للنزعة المتشائمة وخلافية معها، إذ يشبه تفاؤله إلى حد كبير الإنكار القوى الملحد "لله" أكثر من كونه شكًا لا ارديًا غير خلافى. ولكونها تتضمن بالتحديد هذا المكون لرد الفعل

المبالغ فيه، فإننا نجدها مشبعة بنوع من الجبر الذى أصبح بذلك من جانب واحد، ومن ثم فهو تفاؤل ذو قدرة محدودة على التسليم بأى مشكلة خطيرة فى مجتمعنا، أو إدراك أى من مشكلاته فى مداها الحقيقى.

حيوية البناء التحتى الوظيفى

لقد افترضت أن كلاً من الأفلاطونية والاتجاه الوظيفى قد استندا إلى أبنية تحتية متماثلة، وكلاهما تشبع بوضوح بواسطة بعض القيم والافتراضات الأساسية والعواطف المشتركة، وكذلك بعض التصورات المتعلقة بما يجب أن يكون عليه الإنسان والمجتمع، إضافة إلى الافتراضات المتعلقة بطبيعتهما، حيث تتمحور قيمهما حول الأخلاق التى تؤكد على تقييد ونفى خصوصية الذات، وحول التأكيد على أن البشر ينجزون واجباتهم، ولكن بدون تأكيد مقابل على إشباعاتهم أو حقوقهم. ويتشبع كلا هذين الاتجاهين الفكريين بأى من أشكال التقييد كالاعتدال، والاحتشام. وفى كليهما تتحكم القيم المحورية فى الدوافع والأشكال التعبيرية. وكلاهما يعتمد على مبادئ ميتافيزيقية تتعلق بالنظام والتدرج، مع نتيجة أنهما لا يؤكدان كثيراً على الحب الإنسانى - الذى ينظر إليه بصفته قوة تؤدى إلى التمزق - وبدلاً من ذلك نجدهما يؤكدان على المشاعر الأكثر اعتدالاً كتلك المتضمنة فى الصداقة. كلاهما يفترض أن العواطف الاجتماعية التى تحافظ على تماسك المجتمع لا تتمثل فى الحب، ولا فى الإحساس بالأخوة الإنسانية أو المصير الإنسانى المشترك، ولكن فى الفخار والمهابة وقبل كل شىء فى الاحترام. وهم يرتابون أيضًا فى التغير ويظهرون اهتمامًا كبيراً بشعارات التكيف والاتفاق - التى ينظر إليها بصفتها الخصائص الأكثر أهمية وقيمة بالنسبة للمجتمع - بدلاً من شعارات الحرية والمساواة.

بذلك يوجد بناء تحتى مشترك يتكون من العواطف والافتراضات الأساسية، والتصورات المتعلقة بما هو حقيقى، حيث يشترك فيه كل من الأفلاطونية والاتجاه الوظيفى. ولا يعنى جوهر هذه الملاحظة أننا ننكر أن الاتجاه الوظيفى ليس "حديثًا" أو الادعاء بأن الملامح الأساسية للاتجاه الوظيفى قد أظهرتها الأفلاطونية الكلاسيكية منذ

وقت طويل، ليس فقط من حيث التزامها العلمي، ولا من حيث إصرارها على أهمية المكونات الأمبيريقية للمعرفة، أو تأكيدها على ما هو "كائن" وليس على "ما ينبغي" أن يكون، حيث نجد أن الاتجاه الوظيفي في الحقيقة لا يمكن إرجاعه إلى الأفلاطونية أو توحيده بها. حقيقة أن الاتجاه الوظيفي قد اعتبر كثيراً من القيم التي كانت ذات أهمية جوهرية للأفلاطونية، هامة بنفس القدر بالنسبة لنماذجه عن العالم الاجتماعي، غير أنه وضع هذه القيم داخل إطار من الاهتمام بما هو وجودي وإمبيريقي، وهو الاهتمام ذو الأولوية بالنسبة له، على الأقل من حيث المبدأ.

ومن ثم فنحن لا نعني من ذلك أن الاتجاه الوظيفي لا يشكل بأي معنى "إعادة إعمال" الأفلاطونية في إطار علم الاجتماع الموجه إمبيريقياً. ولا يعني ذلك بالتأكيد أن الأفلاطونية كانت التراث الفلسفي الذي عرف أولاً، ثم تمثلته الوظيفية في تفاصيله الغنية، ومن ثم طبقته على مجموعة من المعطيات والقضايا الجديدة، بنفس الأسلوب الذي تعامل به ماركس مع الهيجيلية. بل الأحرى، أن كلاً من الأفلاطونية والاتجاه الوظيفي قد استندا ببساطة إلى بناء تحتي يحتوي على مجموعة هامة من العناصر المشتركة. وفي هذا الإطار لا يتمثل جوهر القضية في أن الأفلاطونية قد شكلت الاتجاه الوظيفي، ولكن في أن كليهما قد تأثر بقوى كامنة، وقوية تاريخياً. ويتمثل اهتمامي الرئيسي عند مقارنة الاتجاه الوظيفي بالأفلاطونية في توضيح شيوع بعض الجوانب الهامة لبنائهما التحتي فيهما، ومن ثم، قدم البناء التحتي الذي يستند إليه الاتجاه الوظيفي.

ويشير استمرار هذا البناء التحتي إلى فعاليته واستمرار قوته بصفته طاقة لتشكيل النظرية. ومع ذلك، فأنا لا أعتقد أن هذا البناء التحتي خالد وغير متغير. وفي الحقيقة، فقد يؤدي النمو الهائل للصناعة الحديثة – وهو الذي يشكل التطور الأخير في المنظور البعيد المدى الذي نتعامل معه هنا – إلى تأسيس الظروف التي بدأت فعلاً في إضعاف هذا البناء التحتي، وهي قد تفعل ذلك بصورة متزايدة، وبخاصة أن التطورات التكنولوجية قد بدأت تستدعي تغيراً راديكالياً في المشكلة الرئيسة المتعلقة بالبذرة، بل وقدمت آليات جديدة للضبط الاجتماعي. ومع ذلك فحتى برغم أن هذا البناء التحتي قد يصبح قديماً بصورة مستمرة، وحتى برغم احتمالية وجود إحساس بأن أيامه أصبحت

معدودة. فإننى ما زالت أعتقد أن أيامه لم تنته فعلاً. ولن تكون نهايته فى المستقبل القريب والمباشر. ويبدو من المحتمل بدرجة أكثر أن يستمر هذا البناء التحتى فى إعادة إنتاج ذاته لفترة طويلة من الوقت وبخاصة بين قطاعات الصفوة ذات الامتيازات من بين سكان المجتمع. ويبدو أنه من المحتمل أن يستمر، كما استمر فى الماضى، لكى يلعب دوره المؤثر فى تشكيل النظرية، ومن ثم، بصفته قوة تساهم فى استمرار بقاء النظريات الاجتماعية المستمرة بصورة أساسية مع تلك النظريات التى ظهرت من خلال الاتجاه الوضعى وتطورت فى الفترة الأخيرة لتتجسد فى الاتجاه الوظيفى.

غير أن ذلك لا يعنى أن النموذج الوظيفى سوف يعايش الأزمة الحالية بدون تغيير، وأيضًا لا يعنى ذلك أن أزمته الحالية ليست أزمة خطيرة.

ويعد الضرر الواضح للأزمة الحالية وتأثيرها على علم الاجتماع الأكاديمى ككل، من ناحية، نتيجة للموارد الباقية التى يستطيع الاتجاه الوظيفى الاعتماد عليها، وذلك لمقاومة تحدى النظريات الجديدة التى تعتمد على أبنية جديدة ومختلفة، ولمقاومة الضغوط الأخرى للتغير النظرى. ومن ثم يؤكد استنتاجى الرئيسى على أن الاتجاه الوظيفى لن ينهار بأى حال بطريقة راديكالية، وأنه لن يظهر أى شىء يتماثل والتوقف المفاجئ، حسبما حدث فعلاً "للاتجاه التطورى" خلال المرحلة الثالثة أو الكلاسيكية فى تطور النظرية الاجتماعية.

وبإمكانى أن أستنتج أيضًا من فعالية البناء التحتى للاتجاه الوظيفى أن تحرك المنظرين ذوى الالتزامات الوظيفية السابقة تجاه النموذج الماركسى سوف يظل تحركًا محدوداً، حيث ستولد هذه الحركة نحو الالتقاء بالماركسية توترًا بالنسبة لهؤلاء الذين أسسوا بداية التزامات وظيفية، وذلك لأنها تتناقض مع البناء التحتى الذى من المحتمل أن يرتبطوا به. ومن ثم، فإنى أظن بأن حركة الوظيفيين الآخيرين نحو الالتقاء مع الماركسية – والتى يرجع ظهورها البعيد والمبكر عند دوركيم ووظيفيين آخرين – ما زالت تشكل جهدًا لاستيعاب الماركسية فى البناء التحتى والبناء الفنى الوظيفى. ومن ثم فلن يتحقق جهد الالتقاء – حينما يبذله الوظيفيون – انطلاقًا من أرضية طبيعية مفتوحة أمام ادعاءات ودوافع كلا النموذجين النظريين بنفس القدر. ويبدو أن نفس الشىء

حقيقى بالنسبة للجهود المماثلة التى يبذلها الماركسيون فى اتجاه الالتقاء مع الاتجاه الوظيفى، ومع ذلك، فإن هذا لا يعنى أن النماذج النظرية غير المتناقضة، أو الملتزمة تمامًا بالماركسية لن تصبح هامة بصورة متزايدة فى نطاق علم الاجتماع الأكاديمى. وهى تفترض أفضل من ذلك، أن نتوقع أن يقوم الشباب بتطوير هذه النماذج، كما قد يقوم بتطويرها هؤلاء الذين التزموا سابقًا بالاتجاه الوظيفى، والذين استوعبوا أبنية تحتية تختلف عن تلك التى تميز الاتجاه الوظيفى.

إمكانية علم الاجتماع الراديكالى

لا أقصد بالتأكيد على قوة البناء التحتى الذى يستند إليه الاتجاه الوظيفى، افتراض عدم قابلية الطبيعة المحافظة لكل من الاتجاه الوظيفى وعلم الاجتماع الأكاديمى للتغير. بل قصدت من ذلك الإشارة إلى سبب اعتقادى بأن جزءًا هامًا من النظرية الاجتماعية الأكاديمية سوف يظل مستمرًا بصورة أساسية مع الاتجاه الوظيفى، وفضلاً عن ذلك، توضيح سبب أن التغيرات التى نتوقعها فى الاتجاه الوظيفى من المحتمل أن تكون محدودة. وتتمثل وجهة نظرى فى أن البناء التحتى الذى يسلم إلى النظرية الوظيفية سوف يستمر فى المستقبل القريب. ومع ذلك، فإننى أتوقع أن يكون له تأثير فعال أقل على علم الاجتماع الأكاديمى ككل. بحيث يترك ذلك مجالاً متزايدًا لنمو نظريات اجتماعية ذات طبيعة أقل محافظة. وفى الحقيقة، فإنى أتوقع أن يصبح جزءًا من علم الاجتماع ذا طبيعة راديكالية بصورة متزايدة. بإيجاز، سوف يكون هناك نمو وتأثير "لعلم الاجتماع الراديكالى – برغم أنه لن يكون هو المنظور المسيطر فى علم الاجتماع الأكاديمى – وبخاصة بين جيل الشباب الصاعد.

وهناك ثلاثة عوامل أساسية سوف يعتمد عليها مستقبل هذه الفعالية الراديكالية لعلم الاجتماع وهى : (١) الممارسة السياسية المتغيرة، وبصفة خاصة الجهود المتزايدة لبعض علماء الاجتماع، وبصفة خاصة الشباب الذين يعملون بفعالية لتغيير المجتمع والجامعة نحو اتجاهات أكثر إنسانية وديموقراطية (٢) التفاعل المتزايد بين علم الاجتماع الأكاديمى والماركسية، وبصورة خاصة الأشكال الأكثر هيجيلية للماركسية

(٣) التناقضات الكامنة فى علم الاجتماع الأكاديمى ذاته والتى تولد أنواعًا من عدم الاستقرار فيه وتفتح أبوابه لقدر من التغير.

وتتضح الفعالية السياسية المتزايدة لعلماء الاجتماع وبخاصة الشباب، من ناحية بواسطة النمو المتزايد " للمؤتمرات الراديكالية" فى الجمعية السوسيولوجية الأمريكية؛ وبواسطة العدد الكبير المتزايد لطلاب علم الاجتماع الذين يشاركون فى الحركات الاصلاحية بالجامعات، وبواسطة تصور علماء الاجتماع لأعضاء هيئات التدريس بالكليات الذين اتخذت بشأنهم إجراءات عقابية من قبل إدارة عديد من الجامعات. وبالإضافة إلى قيمة النشاط السياسى الراديكالى لعلماء الاجتماع هؤلاء بالنسبة للمجتمع والجامعة، فإن أهمية هذا النشاط تتجلى بسبب نتائجه بالنسبة للتغيير الذاتى للأشخاص المشاركين فيه. إذ أن بإمكانه أن ينشط بناءً جديدًا للعواطف ويولد خبرة جديدة بالعالم يمكن أن تغير الدوافع السابقة على التنظير والتى يمكن أن تظهر من خلالها علوم اجتماع جديدة ومحكمة. وتطور "الصياغة الراديكالية" التى تولدها هذه الفاعلية السياسية أبنية تحتية جديدة تؤدى إلى علوم اجتماع جديدة وأفضل، وتؤدى بالتأكيد إلى علوم اجتماع مختلفة عن الاتجاه الوظيفى.

وعلاوة على ذلك، فليس هناك شك فى أن هناك دليلاً واضحًا على أن علم الاجتماع الأكاديمى فى الولايات المتحدة يشارك فى حوار متزايد من حيث العمق مع الأشكال العديدة للماركسية. وسوف يشجع هؤلاء الذين يريدون تغيير طبيعة علم الاجتماع الأكاديمى ويعجلون من تطور علم الاجتماع الراديكالى هذا الحوار حتى ولو كانوا أنفسهم غير مقتنعين بالكفاءة السياسية والفكرية للماركسية الكلاسيكية. غير أن التأثير النظرى لهذا التفاعل المتزايد بين علم الاجتماع الأكاديمى والماركسية لا يمكن أن يكون من جانب واحد. فلن يكون علم الاجتماع الأكاديمى ببساطة هو وحده الذى يتغير فى هذه العملية، بل سوف تتغير الماركسية ذاتها أيضًا. ومن ثم، فلن تتحقق الإمكانية الراديكالية التى يمتلكها علم الاجتماع الأكاديمى فى عزلة عن الماركسية ولكنها سوف تتسع كلما تطور التفاعل معها. حيث تحتاج الماركسية وعلم الاجتماع الأكاديمى كل الآخر من أجل تحقيق التطور المستمر والمتبادل. وبقدر ما ينمو هذا التفاعل، فإن الانشقاق البنائى الأساسى فى النظرية الاجتماعية فى العالم بين

الماركسية وعلم الاجتماع الأكاديمي، وهو الانشقاق الذى استمر منذ القرن التاسع عشر، سوف يتحرك إلى مستوى تاريخى جديد، جزئيًا من خلال الصراع بين وجهات النظر هذه، بحيث يمكن أن يشكل ذلك تأليفًا نظريًا جديدًا (وليس توافقًا) فى طريقه إلى النمو أو الظهور.

وفى النهاية سوف تتأثر إمكانيات علم الاجتماع الراديكالى أيضًا بوجود بعض التناقضات الكامنة فى علم الاجتماع الأكاديمى، تلك التى أشرت إليها فى بعض المواضع السابقة من هذا المؤلف. وحينئذ، فإنه من المفيد أن نستعرض بإيجاز بعضًا من هذه التناقضات.

وتنتج إحدى التناقضات المحورية فى علم الاجتماع الحديث، بصفة خاصة فى الولايات المتحدة، من دوره بصفته دارسًا للسوق فى دولة الرفاهية. حيث يعرض هذا الدور علماء الاجتماع لخبرتين متناقضتين، إن لم تكن قويتين بنفس القدر : فهو من ناحية يقصر جهود عالم الاجتماع على الحلول الإصلاحية لدولة الرفاهية، غير أنه يعرضه من ناحية أخرى، لأنواع الفشل فى هذه الدولة والمجتمع، وهو الفشل الذى تحاول الدولة التصدى لمشاكله. بذلك يكون لمثل علماء الاجتماع هؤلاء مصالح مكتسبة فى أنواع الفشل الواضحة بهذا المجتمع - إذ تعتمد عليه بمعنى حقيقى وظائفهم، غير أن عملهم الأساسى يجعلهم فى نفس الوقت على ألفة تامة بالمعاناة الإنسانية التى يسببها هذا الفشل. حتى ولو كانت المهمة الخاصة بعلماء الاجتماع هؤلاء تتمثل فى أن يساعدوا فى تنظيف مخارج **vomit** المجتمع الحديث، غير أنهم فى بعض الأحيان قد يثورون بسبب ما يشاهدونه. ولذلك لا تؤدى رابطة التمويل التى تربط بين علماء الاجتماع ودولة الرفاهية إلى ولاء ثابت لها أو للنسق الاجتماعى الذى يعملون للحفاظ عليه. إذ لا يعد أمرين مختلفين "أن يتم شراؤك" أو أن "يدفع لك" - بحيث يعد ذلك تناقضًا فى دولة الرفاهية، وليس خاصًا بعلاقاتها بعلماء الاجتماع.

ويوجد تناقض مماثل متضمن فى المطالبة "بالموضوعية" ذات المكانة المحورية بالنسبة للقوانين المنهجية لعلم الاجتماع الأكاديمى. حيث إنه بينما يشجع الاعتقاد فى الموضوعية تكيف علماء الاجتماع مع الأشياء كما هى، فإنه يشجع بل ويعبر كذلك عن

مسافة معينة بعيداً عن القيم المسيطرة فى المجتمع. إذ لا تعد مطالبة عالم الاجتماع بالموضوعية ببساطة إخفاء لتكريس الحالة الراهنة والاستسلام لها، كما أنها ليست كذلك تعبيراً عن الحيادية الحقيقية نحوها. حيث تلعب المطالبة بالموضوعية بالنسبة لبعض علماء الاجتماع دورها بصفتها مظهراً كاذباً لاغترابهم واستيائهم من المجتمع الذى تعاملهم صفوته أساساً كما كان الرومان يعاملون عبيدهم من الإغريق : أى بصفتهم خدماً مهرة، أو كائنات مفيدة ولكنها من مستوى أدنى.

وبذلك تلعب المطالبة بالموضوعية "دورها بصفتها تبريراً مقدماً" لمنع الولاء اللاإرادى الذى يتطلبه المجتمع، بينما هى تقدم فى ذات الوقت غطاء واقياً للدوافع النقدية للإنسان الذى يتصف بالجبن. ففى ظل ادعاء عالم الاجتماع بالموضوعية، نجده يشارك فى الشكوى والنقد الذى يكشف ضمنياً وجزئياً بعض جوانب الفشل فى المجتمع. فإذا واجه عالم الاجتماع التحدى، فإنه بإمكانه التراجع للاختباء وراء حاجز "الموضوعية" مدعياً أنه ليس هو فى الحقيقة الذى أصدر الحكم على المجتمع، ولكن الحكم الذى تحدثت به الحقائق غير الشخصية أو الموضوعية. وإلى حد كبير تعد "الموضوعية" فى شكلها الحالى، وفى شكلها المتطور تاريخياً، أيديولوجياً متأرجحة أو غير مستقرة لهؤلاء الذين قيدت الامتيازات أو الجبن استياءهم. حيث يكمن وراء التأكيد على الموضوعية قدر من الاغتراب.

ويكمن أحد التناقضات الرئيسة لعلم الاجتماع الأكاديمى فى الافتراضات الأساسية ذات الأهمية الجوهرية بالنسبة للمنظور السيوسيولوجى. وهو التناقض القائم بين الافتراض المحورى لعلم الاجتماع، والذى يؤكد على أن المجتمع هو الذى يشكل الإنسان، وافتراضه الضمنى الذى يؤكد على أن الإنسان هو الذى يصنع المجتمع. ويعد الافتراض الأول محورياً، إلى حد ما، وذلك لأنه يدخل فى نطاق علم الاجتماع الأكاديمى التأكيد على الأسلوب الذى يستطيع بواسطته المجتمع، والجماعات، والعلاقات الاجتماعية، والمراكز الاجتماعية، والثقافة تشكيل البشر أو التغلغل بداخلهم. وبينما يعمل هذا الافتراض الذى يؤكد على أن المجتمع والثقافة يشكلان البشر، من ناحية على تحرير البشر من التصورات البيلوجية والغيبية لمصيرهم، فإنه قد أصبح بصورة متزايدة ميتافيزيقا قهرية فى مجتمع ذى طبيعة بيروقراطية وعلمانية كاملة،

وبخاصة حينما يشجع على النظر إلى القوى الاجتماعية بصفتها حقيقة اجتماعية مستقلة، ومنفصلة عن أفعال البشر. وإذا كان هذا الافتراض قد بدأ بالدعوة لتحرير البشر من وضعهم بصفتهم دمى "الله" ومن طبيعتهم البيلوجية، فإنه قد انتقل إلى النظر إليهم بصفتهم مادة سلبية خامًا للمجتمع والثقافة، بحيث يدعوهم إلى الركوع اعترافًا بفضل المجتمع الذى، كما قيل لهم، تعتمد عليه إنسانيتهم، وليس أقل من ذلك.

ويوجد صدق هام فى هذه الرؤية للمجتمع بصفته قوة مستقلة. وهى تعكس يأس البشر العلمانيين، الذين قيل لهم أنهم هم الذين أسسوا العالم، غير أنهم بلاشك قد وجدوا أن هذا العالم خارج عن سيطرتهم وأنه ليس عالمهم. غير أن المشكلة تتمثل فى أن تصور عالم الاجتماع للمجتمع والقوى الاجتماعية من حيث كونهما مستقلين، يتعامل ضمنيًا مع هذه الحالة المغتربة، بصفتها حالة مرضية ينبغى أن نواجهها وأن نتجاوزها، وهو الجهد الذى يجد دعمًا من وجهة النظر التى تؤكد أن البشر هم فى الحقيقة الذين أسسوا المجتمع.

ولا يعكس بناء هذه الافتراضات الأساسية والمحورية لعلم الاجتماع - أعنى، سيطرة الاعتقاد بأن القوى الاجتماعية هى التى تشكل البشر، ووضع الافتراض القائل بأن البشر هم الذين يشكلون المجتمع فى مكانة أدنى وثانوية - الاغتراب الشامل للمجتمعات الصناعية منذ الثورة الفرنسية فقط، ولكنها تتجذر أيضًا فى الخبرة الخاصة بالأكاديميين وتتأكد بها، وبخاصة عجزهم السياسى فى الجامعة وخضوعهم لسلطاتها.

وتعتبر الجامعة، بسبب تولى المناصب، المجال الملائم للعبودية الملائمة والمترفة. حيث تشكل المجال الذى يتباهى فيه الباحث الأكاديمى بالمعرفة التى حصل عليها برغم كونه عبارة عن كائن سياسى مخصى. وفى الحقيقة، فإن هذه الخاصية - التى يكون من حق الباحث الأكاديمى من خلالها أن يصبح نمرًا فى حجرة الدراسة، غير أنه يحتاج إلى أن يكون قطة أليفة فى مكتب العميد - تسهم بقدر كبير فى الأوضاع والسلوكيات المسرحية وغير العقلانية فى حجرة الدراسة، حيث يتعلم الباحث الأكاديمى فى علم الاجتماع - قبل كل الأكاديميين الآخرين - من الخبرة الروتينية لتعيينه داخل

الجامعة أنه يستطيع أن يقهر الرعب فى قلوب الصغار فقط - وهم يرغبون الآن فى حرمانه حتى من هذا الامتياز - غير أنه نفسه يعد خادمًا "مخصيًا" بالنسبة للنسق الأساسى، الذى يفترض، أنه نجم ساطع فيه. ولذلك، فهو يدرك باعتقاد حدسى أن "المجتمع هو الذى يشكل البشر"، وذلك لأنه يعيش هذه الخبرة كل يوم، فهى سيرته الذاتية متوضعة.

وهنا بالتحديد نجد أن لممارسة عالم الاجتماع الراديكالى فعاليتها الفكرية الهائلة، وذلك لأنه برغم أنه قد تعلم مجموعة مختلفة من الافتراضات ويعلمها : وهى الافتراضات التى تؤكد أن البشر بإمكانهم المقاومة بنجاح، وأنهم ليسوا ببساطة المادة الخام للأنساق الاجتماعية، وأن بإمكانهم أن يكونوا هم الذين يهزوا العوالم القائمة والعوالم التى ينبغى أن تقوم ويشكلوها . حيث يمكن لهذه الممارسة أن تساعد على تجاوز تناقضات علم الاجتماع وإطلاق عنان بعده التحريرى . فليس هناك عالم اجتماع كتب حتى جملة واحدة، وليس هناك عالم اجتماع أنجز حتى بحثًا واحدًا أو لديه فكرة واحدة ، فالانسان الكلى هو الذى أسس علم الاجتماع . فسوف يقوم هؤلاء الذين يعدوا بشرًا كليين ، أو الذين يناضلون ضد عدم اكتمالهم بتأسيس علم اجتماع مختلف عن ذلك الذى أسسه هؤلاء الذين يوافقون بسلبية على الشلل والتوقف الذى فرضته عوالمهم عليهم .

ومن ثم ، يعد علم الاجتماع الأكاديمى، فى طبيعته السياسية والأيديولوجية، بناء متأرجحًا لديه جوانب تحريرية وقهرية. وبرغم أن بعده القهرى والمحافظ هو الذى يسيطر عليه ، فإن علم الاجتماع الأكاديمى ليس كذلك بصورة واضحة لا لبس فيها. حيث إننا إذا افتقدنا إدراك ذلك، فإننا سوف نفتقد الفرصة والمهمة كذلك. إذا افتقدنا إدراك ذلك ، فإننا سنزيد أيضًا من خطر النكوص ذى الطبيعة البدائية نحو ماركسية أرثوذكسية (إن لم تكن فجة) . وأن نشجع على نزعة عدمية لا معرفة عقلية بها ترضى بأن تخدع ذاتها بالاعتقاد بأن علم الاجتماع الأكاديمى لم ينجز شيئًا على الاطلاق خلال الثلاثين سنة الأخيرة . ومن ثم تعوق الاستفادة منه بصفته واحد من المثيرات الهامة من أجل التطوير المستمر للماركسية ذاتها .

ونكرر التأكيد بوجود تناقضات قوية داخل علم الاجتماع الأكاديمى قدمت دفعة قوية لتحول علم الاجتماع ذاته . حيث تفترض هذه التناقضات أن لا يكون الراديكاليين مبررين فى النظر إلى علم الاجتماع بنفس الطريقة التى نظرت بها روما إلى قرطاج. ومثلما خلص ماركس الإمكانيات التحريرية للهيجلية التى كان يسيطر عليها قبل ذلك الجانب المحافظ ، ومن ثم ولد فيها الاتجاه اليسارى أو الهيجلية المحدثة ، فإنه من الممكن على هذا النحو أيضاً أن نتجاوز علم الاجتماع الأكاديمى المعاصر ، وأن نولد منه علم اجتماع راديكالى أو محدث .

وبسبب هذه التناقضات ، نجد أن علم الاجتماع الأكاديمى ، حتى مع بنائه المحافظ بصورة عميقة، ما زال يحتوى على إمكانيات محررة سياسيًا يمكن أن تكون مفيدة فى تحول المجتمع، وفى حين أنه ليس هناك شك فى أن علم الاجتماع الأكاديمى قد أهمل أهمية السلطة Power والثروة والصراع والقوة Force والخداع، فإنه (بسبب ذلك، وليس على الرغم منه) قد ركز الانتباه على بعض المصادر والمواقع الجديدة للتغير الاجتماعى فى العالم الاجتماعى الحديث.

وعلى سبيل المثال، فحتى لا نكون حاسدين نثير الاستياء، فليست الماركسية، ولكنه تالكوت بارسونز وغيره من الوظيفيين هم الذين لاحظوا بصورة مبكرة أهمية "ثقافة الشباب" التى بدأت تظهر، أو على الأقل تركتها قائمة كموضوع للاهتمام. لقد كان علماء الاجتماع الأكاديميين، وليس الماركسيين فى الولايات المتحدة هم الذين ساعدوا الكثيرين فى تشكيل تصوراتهم الواقعية الأولى لأسلوب حياة الزنوج والجماعات الأخرى المستعبدة، وهم الذين ساهموا فى إحداث التطورات السياسية والعملية مثل صدور قرار التمييز العنصرى الذى أصدرته المحكمة العليا فى ١٩٥٤ . لقد كانت إثنوجرافيا علماء الاجتماع الأكاديميين التقليديين هى التى منحتنا أيضاً أفضل الصور عن ثقافة تعاطى الكحوليات والثقافة المخدرة.

وعلاوة على ذلك، لقد كان ماكس فيبر وعلماء الاجتماع الأكاديميين الآخرين هم الذين فرضوا علينا مواجهة مشكلة البيروقراطية فى العالم الحديث بكل عمقها وانتشارها. وعلى خلاف كثير من الماركسيين، رفض علماء الاجتماع الأكاديميون أن يقصروا رؤيتهم للبيروقراطية على مستويات الدولة وحدها، فهم لم ينظروا إليها بصفتها

ظاهرة ثانوية يمكن تجاوزها بصورة تلقائية من خلال تحقيق الاشتراكية، كما اعتقد كارل كاوتسكى Karl Kautsky، فعلى خلاف بعض الدراسين السوفييت، لم ينظر علماء الاجتماع الاكاديميون إلى البيروقراطية بصفتها عضواً اجتماعيًا لا وظيفى يمتلك حيوية لا مبرر لها فى العالم المعاصر.

وبالتحديد، فإنه نظراً لأن قدراً كبيراً من علم الاجتماع الأكاديمى مضاد للماركسية ومضاد للاشتراكية بصورة خلافية وقهرية، فإننا نجده قد اتجه لاستكشاف أجزاء من العالم الاجتماعى تجاهلها الماركسيون وركزوا، وفى الغالب بصورة مبالغة، على كل تطور جديد يشكل أخباراً سيئة بالنسبة للماركسية. وفى الحقيقة، لقد قدم علم الاجتماع الأكاديمى فى الغالب وعياً منظماً بتلك العمليات الاجتماعية الأساسية التى بسبب غيابها عن وعى الماركسيين، فإنها أسهمت فى فشل الماركسية. ولا يعنى أن علم الاجتماع الأكاديمى قد دعمته الدوافع الملهمة سياسياً، إن ذلك يدعم بالضرورة حقيقة أنه استكشف فى الغالب عوالم اجتماعية كانت مجهولة حتى الآن، وأن ما اكتشفه من حقائق يمكن استخدامها فى الغالب فى تحويل، وتغيير العالم الحديث.

ومن ثم، تصبح مهمتنا حينئذ، ليس أداته علم الاجتماع الأكاديمى، ولكن أن ندرك أيضًا أنه يحتوى على بعض العناصر الفعالة والإمكانيات التحريرية. وتصبح المشكلة هى أن نفصل هذه العناصر عن بنائه الأيديولوجى المحافظ التى ضمنت فيه، وأن نعيد إعمالها بفاعلية وعمق، وأن نستوعبها فى نظرية اجتماعية لا تقتصر على الافتراضات المتعلقة بمجتمعنا الحالى أو تتحدد بها. فليست المشكلة هى إدانه علم الاجتماع الأكاديمى بل تجاوزه وإنكاره كذلك.

ملاحظة حول مستقبل علم الاجتماع

ينبغى أن يكون واضحًا، حينئذ، أنى لم أقصد افتراض إمكانية حل الأزمة فى علم الاجتماع الأكاديمى بالعودة إلى دفع الحالة الراهنة، أو أنه لن تكون هناك تغيرات أساسية فى بنائها الأشمل. وبعيداً عن ذلك، أولاً، فبرغم افتراضى بأنى أرى تحركًا مستمراً للاتجاه الوظيفى والذى بدأ بعض الوظيفيين منذ الآن يسمونه بالاتجاه

الوظيفـي "الكلاسيكى" أو "الذى يؤكد على الاستقـرار" للالتقـاء مع الماركسية؛ غير أن ما قلته قبل ذلك يعنى، فى الواقع، أن هذا التحرك سوف يتوقف قبل تحقيق الاندماج الكامل بوقت كاف، ناهيك عن الاستسلام للماركسية. وسوف يكون ذلك استيعابًا متكيفًا للبناء التحتى للاتجاه الوظيفى الذى نناقشه الآن. وفى ظنى أن نقطة التوازن فى هذا التطور، أعنى، النقطة التى سوف يتوقف عندها الاتجاه الوظيفى عن التحرك نحو الماركسية،هى النقطة التى سوف يشكل الاتجاه الوظيفى عندها نوعًا من الاتجاه الوظيفى "الكينزى"، حيث يعطى وزنًا خاصًا لدور الحكومة والعمليات السياسية، وسوف تكون مشبعة بمزاج أكثر ذرائعية.

ومع ذلك، فإنى أتوقع فى نفس الوقت أيضًا، حسبما أشرت أنه سوف يكون هناك نمو متزايد لعلم اجتماع أكثر ماركسية وراديكالية، وأنه سوف يمتلك قدرة مستقلة تتمثل فى جيل علماء الشباب الذين بدأوا يظهرون الآن، حتى برغم كونهم ليسوا هم الوحيدين الذين أسهموا فيه. ولذلك فلن يتشكل المحور الأكثر فعالية فى هذا التطور من العلماء الوظيفيين المرتدين، ولكنه سوف يتشكل فى المحل الأول من هؤلاء العلماء الذين لم يلتزموا أبدًا بالاتجاه الوظيفى، والذين قد تأهلوا إلى حد كبير فى الفترة التى أعقبت تعرض الاتجاه الوظيفى لهجوم نظرى متصاعد، والذين هم أكثر تلاؤمًا مع ظهور اليسار الجديد، بل وشاركوا فى ظهوره.

وفى الواقع يشهد التحرك نحو أفكار أكثر كينزية وماركسية على تحول فى البناء الكلى للمنظورات السوسيولوجية الأكاديمية؛ ولن يكون هذا التحرك مجرد إضافة لبناء غير متغير أساسًا. ولكنه سوف يعنى أن مدى أو انتشار المنظور الأيديولوجى لعلم الاجتماع الأكاديمى سوف يتسع بدرجة كبيرة، وسوف يعنى ذلك بصفة خاصة، أنه سيكون هناك شىء ما، كان من الصعب أن يوجد من قبل، وبخاصة فى علم الاجتماعى الأكاديمى الأمريكى، يسمى "يسارًا" سوف يوافق على الماركسية والإسهامات المراكسية صراحة بصفتها نماذج نظرية موجهة. وسوف يوجد كذلك، بسبب التحرك الكينزى للاتجاه الوظيفى وأيضًا بسبب ظهور علم اجتماع ماركسى منفصل، تحركًا عامًا نحو اليسار فى وسط علماء الاجتماع الأكاديميين. ونظرًا لأن الماركسيين الجدد واليساريين الجدد سوف لا ينظرون حتى إلى علماء الاتجاه الوظيفى الكينزى بقدر أكبر

من الاعتبار من نظرتهم إلى الوظيفيين "الكلاسيكيين" - ويعنى ذلك، بإيجاز أنهم سوف يستمرون فى النظر إليهم بصفتهم محافظين - فإن ذلك لا ينبغى أن يخفى حقيقة أن البناء الفكرى لعلم الاجتماع الأكاديمى ذاته سوف يخضع، بلاشك، لإعادة تنظيم رئيسية.

وطالما أن المنظورات الفكرية والنظرية هى موضع الاهتمام، فإننا قد نتوقع بعض التطورات الأخرى. ومن بين هذه التطورات، أن الإنسان قد يتوقع اهتمامًا مستمرًا بوجهة نظر جوفمان فى التحليل المسرحى، والمنظورات الأخرى المتحالفة معها، مثل وجهة نظر هوارد بيكر فى الانحراف، وهى التى شكلت مرحلة جديدة فى تطور "مدرسة شيكاغو". وذلك بالإضافة إلى المنهجية الشعبية **Ethnomethodolgoy** لجارفنكل، حيث تفترض هذه المنظورات أنها تعكس عواطف وافتراضات بعض الشباب الذين يتوجهون نحو الثقافة المخدرة الجديدة، وربما حتى بعض من شباب اليسار الجديد. وينبغى أن نتوقع أن تستمر وجهات النظر هذه لكى تكسب الدعم من قطاعات الجيل الأصغر.

وبينما تزود وجهة نظر جورج هومانز بمنظور أقل رومانسية إلى حد كبير من منظور جوفمان، وأن هذا المنظور موجه إلى منهجية مختلفة إلى حد ما "لعلم أكثر تجريداً" **high science** عن تلك المشتقة من تراث شيكاغو، فإن هناك، بلاشك، بعض القضايا التى تربط بينها كلها. فمن ناحية نجدها تشترك فى التركيز المشترك على بحث "الجماعات الصغيرة". ومع ذلك، فإن ما هو أكثر أهمية، أننا نجد أن منظوراتها بصورة عامة لا تاريخية، فالعالم الذى تحاول أن تتعامل معه هو عالم خارج التاريخ. ولهذا السبب، جزئيًا، فإننا نجدها تختلف بصورة حادة عن علم الاجتماع الماركسى الذى يظهر الآن، والذى يعد بصورة تقليدية تاريخى فى منظوره. وبدون شك، فأنا أشك، فى أننا إذا واجهنا اختياراً بين الماركسيين والوظيفيين المحدثين، فإن بعضًا من أعضاء هذه الجماعة الجديدة، وبخاصة هؤلاء الذين ارتبطوا بتراث شيكاغو، قد يجدون أن الماركسيين أكثر اقترابًا من استعدادتهم المغتربة، ويشاركون معهم تعاطفًا غير متبلور فيما يتعلق بالخاسرين أو الضحايا.

ومن ثم، فإنه بالنظر إلى الاستعدادات الفكرية والنظرية، وبالمثل بالنظر إلى تشعباتها الأيديولوجية، يفترض بناء علم الاجتماع الأكاديمى أن يصبح علمًا متعدد المراكز إلى حد كبير عن ما كان من قبل. وسوف يصبح أيضًا أكثر تنافرًا من الناحية الأيديولوجية عن ذى قبل. غير أن الإنسان يستطيع أن يخمن أنه سوف يظهر بصورة متزايدة استقطابًا موترًا بين هذا التطور ونمو التوجه الذرائعى. حيث نجد هذه النزعة الذرائعية المتزايدة - التى يعجل منها الدور المتزايد للدولة - تعبيرًا لها فى النظريات التى "بلانظرية"، التى تعد نوع من النزعة الإمبيريقية المنهجية، التى تغفل فيها المفاهيم والافتراضات العينية التى تتعلق تحديدًا بالسلوك الإنسانى والعلاقات الاجتماعية، إضافة إلى تأكيد ملائم على المناهج، والنماذج الرياضية، والتكنيكات البحثية ذات الطبيعة الحيادية، وتكنولوجيات البحث من كل نوع. ومن الأمثلة الأكثر بروزًا على ذلك، بحوث العمليات، والسبرنطيقا، ونظرية الأنساق العامة، وحتى التشريط الفعال. وفى الحقيقة لقد أظهر بارسونز نفسه فعلاً بعض الميول تجاه نوع من النظرية العامة للأنساق.

وسوف تتكيف هذه النزعة الإمبيريقية المفزعة وغير الملتزمة تصوريًا، بصورة أفضل لخدمة الحاجات البحثية لدولة الرفاهية. حيث يتحقق ذلك، فى جانب منه، بالتحديد للسبب الذى توقعه أوجست كونت، والذى يعنى، أن منهجياتها المحكمة تؤدى وظيفتها بصفتها لغة بليغة تحقق الإقناع. حيث تقدم هذه المنهجيات صورة للحيادية "العلمية" ومن ثم تفترض أنها تقدم أساسًا للاتفاق السياسى فيما يتعلق ببرامج الحكومة. وفضلاً عن ذلك، يتيح فراغها التصورى إمكانية صياغة بحوثهم باعتبارات تساعد على التركيز مباشرة على المشكلات والمتغيرات المتعلقة بالاهتمامات الإدارية لموظفى الحكومة. وبذلك فهم يتجنبون أى صراع بين الاهتمامات التطبيقية لموظفى الحكومة وبين الاهتمامات الفنية للتراث الموجه نظريًا. لقد أصبح الإمبيريقون المنهجيون بصورة متزايدة، فى الواقع، يشكلون الباحثين الدارسين للسوق فى دولة الرفاهية.

وسوف تحدث هذه التغيرات والتطورات فى علم الاجتماع الأكاديمى فى مجتمع استقرت فيه دولة الرفاهية وأصبحت تمارس ضغوطًا هائلة على العلوم الاجتماعية، وبخاصة من خلال امتلاكها التمويل ومصادر الضغط الأخرى. وسوف تستمر دولة

الرفاهية فى التأثير على الباحثين الوظيفيين، وسوف تؤيد بقوة النزعة الإمبيريقية المنهجية، وسوف تؤثر أيضًا على البحوث التى تجرى استنادًا إلى تراث مدرسة شيكاغو، بحيث تمارس الضغوط عليها لكى تركز عنصرها المغترب للكشف عن المستوى الأدنى للمديرين المسئولين عن العمليات "الإشرافية" فى المجتمعات المحلية الصغيرة، ومن ثم تيسر خضوعهم لسيطرة المركز الإدارى على المستوى القومى(٤). إلى جانب ذلك، فليس هناك سبب واه لافتراض أن الماركسيين أنفسهم سوف يستثنون من ضغوط ومداهنات دولة الرفاهية. إذ إنه من المحتمل أن يصبح الكثير منهم "ماركسيو المقاعد". إذ سوف يتمكن بعض الذين أدانوا نظريات "الاتفاق" لصالح نظريات "الصراع" من تجاوز الفكرة الهيجيلية ونقيضها بتآلف جدلى جديد يدعو إلى "التعاون". وفى هذا الصدد لا ينبغى أن نندهش حين نجد أن منظرى "الصراع" فى السابق مثل لويس هورفيتز يستسلم بصورة كاملة للبارسونزية، ويعلن بصورة واثقة أن تحرك النسق الاجتماعى فى الحقيقة يتجه إلى البناء، وفى النهاية يتجه نحو الحفاظ على النظام(٥). وسوف توجد بصورة متزايدة أيضًا تحديدات أكثر دقة يؤسسها الماركسيون وعلماء الاجتماع الآخرون، تتعلق بمؤسسات الحكومة التى يسمح بطلب المال منها، حيث يشعر بعضهم مثلاً أن أموال إدارة الدفاع ملوثة، بينما أموال حكومة الولاية نظيفة. وبإيجاز سوف تواجه كل مدارس علم الاجتماع مشكلة عامة تتعلق بالتخلص من المنظورات المقصورة على دولة الرفاهية، برغم أن بعضنا سوف يحقق ذلك بدرجة أكثر مما يفعله آخرون.

الهوامش

(١) لقد وضعت الخطوط العامة لوجهة نظرى فيما يتعلق بطبيعة أصول النظرية الاجتماعية لأفلاطون بشيء من التفصيل فى مؤلفى : A.W. Gouldner, Enter Plato, New York. Basic Books, 1965 وبخاصة فى الجزء الثانى. وهنا، أستطيع بالطبع أن أصوغ هذه الخطوط العامة بإيجاز . ولقد أشرت فى مؤلف Enter Plato أن هذه الدراسة قد أجريت ليس نتيجة للاهتمام بما هو قديم، ولكن لكى تساعد بالتحديد فى تشخيص الحالة المعاصرة للنظرية الاجتماعية.

(٢) T. Pasons, "Religions Perspectives of College Teaching in Sociology and Social Psychology", in A.W. And H.P. Goulolner et al., Modern Sociology (New York, Harcourt, Brace & World, 1963), p. 488.

(٣) يمكننا أن نضيف أن فكر أفلاطون أيضًا قد أحيط بتهديد مماثل، ولكنه تهديد قد وصل إلى أقصاه فعلاً : بواسطة الخبرة المناخية لهزيمة الأثينيين بواسطة سبرطة، وبواسطة انهيار الامبراطورية الأثينية، وبالاندحار الأخير لاسبرطة ذاتها، وارتباطًا بذلك، انهيار القلعة الهيلينية للنزعة التقاليدية، التى لم تعد قادرة على تقديم تجسيد حى لطموحات القلة الحاكمة الأرستقراطية، ولا مأوى سياسى آمن.

(٤) من أجل مناقشة أكثر استفاضة انظر مقالى :

Sociologist as Partisan : "Sociology and the welfare state", The American Sociologist (Agust 1968).

(٥) L.L. Horowitz, "Radicalism and Cortemporary American Society", P.529, S.E. Deatsch and J. Howard, Where it's At, Radical Perspectives in Sociology (New York: Harper & Row, 1970).

الفصل الثانى عشر

ملاحظات حول أزمة الماركسية

وظهور علم الاجتماع الأكاديمى فى الاتحاد السوفيتى

برغم مواجهة الاتجاه الوظيفى فى الولايات المتحدة لأزمة، فإن مهمته العالمية كانت بعيدة عن نهايتها. حيث تكاد مهمة الاتجاه الوظيفى فى الحقيقة، وبصورة أكثر اتساعاً مهمة علم الاجتماع الأكاديمى، تبدأ الآن فى أوربا الشرقية والاتحاد السوفيتى. حيث نجد أن كليهما أصبحت له جاذبيته بالنسبة للمثقفين فى أمم الكتلة السوفيتية. وبرغم أن الاستجابة الأمريكية لإسهامات تالكوت بارسونز قد بدت نقدية أو لا مبالية بصورة متزايدة، فقد كان هناك اهتمام متزايدٌ بها من قبل الباحثين الأوربيين، سواء كانوا ماركسيين أو غير ماركسيين على السواء.

لقد افترضت قبل ذلك فى الفصل الرابع، أن علم الاجتماع قد خضع لانقسام مزدوج. حيث أصبح "نصفه" يشكل علم الاجتماع الأكاديمى، والذى أصبح التراث الوظيفى يشكل فى النهاية التأليف النظرى المسيطر فى إطاره، بينما أصبحت الماركسية هى "النصف" الآخر لعلم الاجتماع العالمى. وحتى بعد الحرب العالمية الثانية كان كل تيار فكرى منعزلاً بدرجة كبيرة عن الآخر، إن لم يكن مزدرياً له. ومع ذلك، فقد تغير ذلك تماماً فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، وبخاصة بعد التخلص من الحرب الباردة، حينما أصبح هناك تفاعل متجدد بين التيارين الفكريين.

ومع ذلك، فقد يكون من المبالغ فيه إذا افترضت أن كلا التيارين، قبل ذلك، قد تطور فى عزلة كاملة عن التيار الآخر وبدون تأثير متبادل. وفى الحقيقة، فإنه لا يمكن فهم معظم تاريخ علم الاجتماع الأكاديمى خلال الفترة الكلاسيكية أو الثالثة، إلا استجابة للماركسية أو جدلاً مضاداً معها. فلو لم يوجد ماركس، فإن طبيعة ومواطن

تأكيد أعمال ماكس فيبر، وإميل دوركيم، وفلفريدو باريتو كان من الممكن أن تختلف بدرجة كبيرة . وفضلاً عن ذلك، فقد مارست الماركسية والاتجاه الوظيفى ضغطاً وتأثيراً متبادلاً كل على الآخر بصورة كاملة قبل الحرب العالمية الثانية. وحسبما يبدو الأمر، فإنه إذا كانت الماركسية قد أثرت على الاتجاه الوظيفى بدرجة أكثر وليس العكس، فإن ذلك قد حدث إلى حد كبير بسبب أن الاتجاه الوظيفى كان ما زال مستمراً فى التطور بعد الحرب العالمية الأولى، بيد أنه قد تم إفساد التطور الفكرى للماركسية بسبب أحكام الستالينية قبضتها على الاتحاد السوفيتى.

ويمكن أن نجد مؤشراً مبكراً أكثر أهمية لتأثير علم الاجتماع الأكاديمى التقليدى على الماركسية السوفيتية فى أعمال نيقولا بوخارين، الذى كان على معرفة كاملة بمعظم علماء الاجتماع البارزين فى الفترة الكلاسيكية. وقد اتضح أن بوخارين قد شق طريقه نحو نموذج عام ومتطور صورياً لتحليل النسق الاجتماعى(١). ويمكن أن نجد فى نظرية عالم الأنثروبولوجيا البولندى برنسلاو مالينوفسكى مثالاً هاماً لتأثير الماركسية على عمل ذى طبيعة وظيفية محددة، وإن لم يسلم بذلك بصورة واضحة. ويعد تأثير الماركسية – وبخاصة تأثيرها على الافتراضات الأساسية الأكثر شمولاً – على نظرية روبرت .ك. ميرتون من الأمثلة الواضحة والهامة فى هذا الصدد(٢). ومع ذلك يبدو تأثير الماركسية بصورة عامة أكثر قوة وحسماً فى الأنثروبولوجيا عنها فى علم الاجتماع، ويمكن أن نعزى ذلك إلى الاهتمام الكبير الذى يمتلكه الأنثروبولوجيون تقليدياً فيما يتعلق بالشروط "المادية" للحياة، وكذلك المصنوعات والجوانب البيولوجية وحتى الاهتمامات التطورية، وأيضاً لكون الأنثروبولوجيا تعد نظاماً عقلياً "رومانسياً" إلى حد كبير مقارنة بعلم الاجتماع، حيث نجدها تستجيب بصورة أكثر لافتراضات الماركسية الأساسية الأكثر رومانسية. (برغم أنى لا أستطيع تعميق ذلك هنا، فإنه ينبغى أن يكون واضحاً فيما يتعلق بهذه القضية أننى على الأقل لا أنظر إلى "الرومانسية" بصفتها "محافظة" أو "رجعية" أساساً، وأنى لا استخدم هذه المصطلحات بصورة توحى بازدرائها).

ولقد كان من الصعب حتى وقت حديث جداً إدراك تأثير الماركسية على الاتجاه الوظيفى أو توثيقه، وذلك لأنه لم يسلم بهذا التأثير أو يسجل فى الهوامش. وبرغم ذلك

فقد كان فى الغالب جزءًا من الثقافة الحية للاتجاه الوظيفى، ومن ثم فهو بذلك أكثر وضوحًا بالنسبة لهؤلاء المشاركين فى هذا الاتجاه على هذا المستوى أكثر من هؤلاء الذين كان عليهم أن يعتمدوا على ما هو موجود ومسجل فى المؤلفات المنشورة. حيث يعد تأثير الماركسية على الاتجاه الوظيفى فى جزء من التاريخ الذى ما زال غير مكتوب للاتجاه الوظيفى فى علم الاجتماع الذى نشأ فى مجتمع الطبقة الوسطى، حيث كانت الماركسية ملعونة من الناحية السياسية، وحيث يمكن أن يعطل التلوث بالماركسية الحراك فى الوظائف الأكاديمية، وحيث استبعدت الماركسية فى الغالب بصفتها نظرية مبتذلة، أو بصفتها مجرد أيديولوجيا، أو بصفتها "دينا" من قبل هؤلاء البشر الذين اشتهروا باحترامهم للدين. وفى مثل هذه الظروف وجد بعض العلماء الوظيفيين أن الاستعانة بالماركسية عمل غير ملائم وخطير بحيث أنهم قهروا وعيهم. باعتمادهم الفعلى عليها، وذلك حتى لا يشعروا بالقلق فيما يتعلق باستخدامها، أو على الأقل أن ينتزعوا ببساطة تجلياتها الواضحة وذلك حتى لا يتعرضوا للانتقام. وإذا كان هذا التصور للموضوع يبدو متناقضًا مع التصور الذاتى الذى يتمسك به الباحثون الأكاديميون فى الغرب فيما يتعلق باستقلالهم الفكرى وشجاعتهم الأخلاقية (وما زالوا يتذكرون ذلك)، فسوف يدرك هؤلاء الذين عاشوا خلال فترة التأثير أو وطأة القهر المكارثى أنه أمر ليس مبالغًا فيه : فإنه إذا كان الجنرالات وأعضاء مجلس الشيوخ قد أكرهوا بالتهديد، فإنه يمكن أن يحدث ذلك أيضًا بالنسبة للأساتذة. ولذلك فقد استعار بعض الوظيفيين من الماركسية، ولكن بصورة حذرة أو غير واعية.

وما زالت هذه الاستعارة هى جزء فقط من الثقافة الكامنة المنحرفة للاتجاه الوظيفى. ولا تعبر عن موقفها الأساسى المعلن. وقد كان الموقف السائد تسوده العزلة المتبادلة والكاملة نسبيًا، أو النقد الخلافى، أو التجاهل الكامل بين التيارين الماركسى والوظيفى كل للآخر. (وقد كانت العلاقة المتبادلة بين الوضعية السوسيولوجية والماركسية أكثر توترًا). ولم يدرك الوظيفيون قضية أن الماركسية قد ملأت الفجوة التى أسهموا فى وجودها بسبب نظرتهم الأحادية. ونظرًا لأن الوظيفيين يركزون على الأسلوب الذى تحافظ به المجتمعات على ذاتها تلقائيًا، فإنهم لم يكونوا مستعدين لنشأة دولة الرفاهية ولا لليوم الذى يمكن أن يطلبوا فيه لكى يقدموا مساعدة حقيقية لكى

ييسروا سيطرة الدولة على المشكلات المحلية والعالمية. ولم يستطع الماركسيون من جانبهم أن يتخيلوا أنهم يومًا ما سوف يكونون أيضًا فى حاجة لعلم اجتماعى يتخصص فى دراسة الاتفاق والنظام الاجتماعى. ولم ير بعض الماركسيين السوفيت فى تصعيد لغة لينين فيما يتعلق "بكلاب الاستعمار المدللة"، أى نزوة فى توبيخ الأكاديميين من كبار السن فى كليات المدن الصغيرة، بوصفهم "محتالين يخدمون الاستعمار".

وإذا استطعت قراءة الإشارات، فإن هناك تحركًا أساسيًا وشيك الوقوع على كلا جانبى هذا الانقسام التاريخى الكبير. وحسبما قلت، فقد أظهر بعض الوظيفيين فى الفترة الأخيرة تحركًا واضحًا وصريحًا نحو الماركسية. ويتلاءم مع ذلك، أن كثيرًا من الماركسيين فى الكتلة السوفيتية قد أظهروا إعجابًا متزايدًا بعلم الاجتماع الأكاديمى، بما فيه الاتجاه الوظيفى، وحتى بارسونز نفسه. وبذلك نجد أن الوظيفيين ورثة التراث الوضعى، والمناصرين للماركسية يتحركون الآن، كلاً تجاه الآخر، بحذر مجرب حتى يتأكدوا، وبرغم ذلك فهم يتحركون وقد أصبح كل جانب أقل اهتمامًا عن ذى قبل بمجرد الجدل الخلافى ضد الآخر، وأكثر مشاركة بعمق فى محاولة التعرف على وجهة نظر الآخر بكامل تعقيدها[٣].

ونتيجة لذلك، فإننا نجد أن علم الاجتماع فى العالم الثالث الآن أقرب ما يكون عن أى وقت مضى لتجاوز الانقسام الذى عانى منه لأكثر من قرن. ومع ذلك، يعد القول بأن هذه الإمكانية أكبر من ذى قبل، بعيدٌ للغاية عن القول بأن شيئًا ما سوف يحدث غدًا. وفضلاً عن ذلك، فبينما يتمسك كل البشر ذوو الإرادة الخيرة بوحدة الإنسانية ويرغبون فى انهيار كل العوامل التى أسهمت فى تأسيس هذه الكراهية المتبادلة بين القوتين العظمتين للعالم الحديث، فما زال من غير الممكن افتراض حدوث ذلك بصورة أوتوماتيكية، برغم أهمية اكتمال هذا التقارب النظرى، وأنه قد يكون "مفيدًا" بصورة واضحة بالنسبة للرفاهية الإنسانية. وسوف يعتمد معنى ونتائج هذا التقارب النظرى على الأساس الذى يجب أن يستقر عليه، وعلى الاستخدامات التى سوف يستخدم فيها، وعلى الحاجات والقيم التى سوف يؤدى دوره بالنسبة لها، وسوف أرجع إلى هذه المسألة فى موضع آخر.

وبالتأكيد يتسق تحرك الماركسيون السوفييت نحو التقدير المتزايد لعلم الاجتماع الأكاديمي مع الافتراض الأساسي لكل من ماركس وإنجلز، والذي يؤكد أن نظريتهما، وثقافة الطبقة العاملة بصورة عامة ينبغي ويجب أن تتمثل أفضل عناصر الفكر البرجوازي. غير أنه لا يمكن بالطبع تفسير اهتمام الماركسيين السوفييت الحديث بعلم الاجتماع الأكاديمي بوصفه نتيجة لهذا الافتراض، بسبب أن ذلك يعد بالتحديد تحولاً حديثًا نسبيًا، وفضلاً عن ذلك، فلا أعتقد أنه يمكن نسبة هذا التحول نحو علم الاجتماع الأكاديمي إلى الاعتقاد بأن إعادة التنظيم النظري للماركسية يعد ضرورة لحل معضلتها الفكرية فيما يتعلق بتناول المشكلات والأبنية الاجتماعية الجديدة - كظهور الطبقة المتوسطة "الجديدة"، أو انفصال الملكية عن الإدارة على سبيل المثال - التي ظهرت منذ ظهور الماركسية، أو لأنه ينظر إلى هذه الأبنية والمشكلات الجديدة بوصفها لا تتفق مع توقعات ماركس وتنبؤاته. ولا تستطيع صعوبات الطرح الماركسي فيما يتعلق "بالبؤس المتزايد" للبروليتاريا. وكذلك الطرح المتعلق بالاستقطاب بين رأس المال والعمل - وغير ذلك من المشكلات التي ألفها الماركسيون لوقت طويل. إن تشخص اهتمام الماركسيين السوفيت الحديث بعلم الاجتماع الأكاديمي، بدرجة أكثر من إمكانية تفسير التحول الأخير في البارسونزية تجاه الماركسية، بصفته نتيجة للصعوبات الإمبيريقية التي واجهتها، أو فشلها في الحصول على دعم الحقائق. حيث يعد هذا التحول إلى حد ما تعبيراً عن الأزمة التي وقعت في الماركسية متوازية مع تلك الأزمة التي وقعت في الاتجاه الوظيفي، والتي نتجت - أي أزمة الماركسية - في قدر كبير منها من الصراعات والمشكلات داخل المجتمع السوفيتي ذاته [٤] .

ويعد ظهور أشكال عديدة من الماركسيات المحدثه من بين التعبيرات العديدة والمعاصرة عن هذه الأزمة. ويمكن أن نشير إلى ذلك من ناحية، من خلال الاهتمام المتزايد بين الماركسيين المستقلين الذين يعيشون في الغرب بالإسهامات الأولى لجورج لوكاش وأنطونيو جرامشي وأيضًا بواسطة الإسهامات الهيجيلية القوية لمدرسة فرانكفورت، بما فيها إسهامات هربرت ماركيوز، التي وافق عليها بعض الماركسيين بصفتها إسهامًا لتطوير الماركسية ذاتها، وأيضًا بواسطة إسهامات الشيوعيين المضادة للهيجلية، نذكر منهم الفيلسوف الفرنسي لويس التوسير، الذين انجذبوا بقوة "للنزعة

البنيوية" التى أسسها كلود ليفى ستراوس، والذين كانوا مثل الماركسيين الآخرين الذين يعملون فى فرنسا (على سبيل المثال نيكوس بولانتزاس[٥]) يسيرون بصورة كاملة جنبًا إلى جنب مع التطورات الحادثة فى علم الاجتماع الأكاديمى، بما فيها إسهامات تالكوت بارسونز والاختلافات بين التوسير والفلاسفة الماركسيين الفرنسيين الآخرين مثل روجيه جارودى[٦] ذى النزعة الأكثر إنسانية. وعبر خطوط مماثلة تعبر عن التباين المتنامى فى الماركسية، يوجد التأكيد الواضح لبعض المفكرين البولنديين واليوغسلاف على البعد الإنسانى عند ماركس[٧]. حيث يقترب التأكيد المستمر على أهمية ماركس الشاب بهذه الاهتمامات، وهو التأكيد الذى أصبح واضحًا بين العلماء الشباب فى أوربا الغربية وفى الولايات المتحدة. حيث يتضمن هذا التأكيد عمومًا تركيزًا على الاغتراب، الذى أصبح ينظر إليه بصورة متزايدة، ليس فقط بصفته ظاهرة لصيقة بالنظام الرأسمالى، ولكن بصفته مرضًا أكثر شيوعًا، مرضًا يمكن أن يوجد كما برهن الفيلسوف الشيوعى أدم شاف[٨]، حتى داخل المجتمع الاشتراكى ذاته. ولقد عبر عن هذا التنوع المتزايد فى الماركسية ليس فقط الشيوعيون غير المرتبطين بالأحزاب، ولكن أيضًا هؤلاء الذين ارتبطوا بالأحزاب الشيوعية العديدة، فى بعض الأحيان تم التعبير عن ذلك على مستويات قيادية عليا، وبواسطة هؤلاء الموجودين داخل كتلة الأمم السوفيتية وبالمثل بواسطة هؤلاء الموجودين خارجها. وقد عبر عن متضمنات هذا التنوع المتزايد لتفسيرات الماركسية نورمان برنباوم الذى لاحظ قائلاً: "تتمثل المسألة فى أنه إلى أى حد يمكن أن تنقح الماركسية بدون أن تخضع فى ذاتها إلى تحول راديكالى... ومع ذلك، فقد يكون على علماء الاجتماع الأكثر وعيًا بالتزامهم الأدبى بالفكر الماركسى أن يغيروه ويتجاوزوه؛ وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن أزمة علم الاجتماع الماركسى قد تصبح إشارة لبداية نهاية الماركسية"[٩].

ويتمثل أحد العوامل الهامة الكامنة وراء هذا التباين المتزايد فى التفسيرات الماركسية، فى تنوع الاهتمامات والخبرات القومية للماركسيين الذين ينتمون لثقافات عديدة. حيث إنهم نظرًا لكونهم كما فى الصين وكوبا ويوغسلافيا، قد أمسكوا بالسلطة إلى حد كبير من خلال جهودهم الثورية، بمساعدة سوفيتية ضئيلة أو بدونها. فإن هذا الوضع عد فى العموم أساسًا للتنظير المستقل والمبتعد عن النموذج السوفيتى. ولقد

كان وراء أزمة الماركسية أيضًا الضعف الذى أصاب الدافع "النقدى" بعد أن أصبحت الماركسية النظرية والأيديولوجيا الرسمية للدولة السوفيتية وجملة الأحزاب الشيوعية فى أوربا الغربية، فبينما بقيت الماركسية أساسًا لنقد العالم البرجوازى، فإن قدرتها كأساس لنقد أجهزة الدولة الشيوعية، وكذلك المجتمعات والحركات الشيوعية قد ضعفت، وبخاصة حينما أصبحت الماركسية تحت سيطرة جهاز الحزب، الذى استخدمها فى الغالب وبإسراف لإضفاء الشرعية على السياسات أكثر من الاستفادة منها للوصول إلى هذه السياسات. ومع سيطرة الشيوعيين على سلطة الدولة فى أوربا الشرقية، ومع القوى المتنامية للأحزاب الشيوعية فى أوربا الغربية، وجدت الماركسية نفسها فى وضع مختلف كلية عن ذلك الوضع السابق حينما كانت تسعى لتأسيس موطئ قدم سياسية.

وفى سعى الدولة السوفيتية لحماية مجتمعها من النتائج غير المتوقعة للتوترات العالمية، فإننا نجدها قد أعاقت الحركات الاشتراكية فى كل مكان من مخاطر الاندفاعات الثورية للاستيلاء على السلطة، تلك الاندفاعات التى قد تؤدى إلى كوارث عالمية تستدرج إليها الدول السوفيتية؛ ومن ثم فقد أصبحت تميل إلى الاعتماد على قوتها العسكرية أكثر من اعتمادها على تأييد الجماعات الثورية فى كل مكان. ولم تعد الدولة السوفيتية تعتقد الآن فى حتمية الحرب مع الغرب. وقد كان ذلك دافعًا نحو الوفاق بين الاتحاد السوفيتى والغرب إضافة إلى حاجة الاتحاد السوفيتى إلى استقرار مجتمعه، حيث كانت هذه من العوامل التى أدت إلى إضفاء الطابع الأكاديمى على الماركسية التى فتر سلاحها النقدى والثورى. وبالمثل فحينما أصبحت جملة الأحزاب الشيوعية فى إيطاليا وفرنسا كاملة التأسيس فى مجتمعاتها، فإنه قد أصبحت بصورة متزايدة أيضًا ملتزمة بالسعى نحو السلطة من خلال الوسائل البرلمانية، فهم يسعون إلى التحالف، أو استرضاء، أو تحييد القوى الأخرى فى مجتمعهم لتحقيق هدفهم. ولذلك نجد حوارًا مستمرًا ومتناميًا بين الماركسيين الغربيين وبين رجال الدين. ويتلاءم مع ذلك الاستعداد الكامل للماركسيين لأن يكونوا أقل انتقادًا للدين، وأن ينظروا إليه بوصفه شيئًا أكثر تعقيدًا من كونه "أفيون الشعوب". فإذا نظر إلى الماركسية - وبخاصة فى صورتها السوفيتية - من وجهة نظر الثوريين الشباب فى أوربا الغربية فإنها تبدو فى الغالب قوة محافظة بصورة متزايدة، إما لأن حماسها الثورى قد ضعف،

أو، حسب صياغة كون بندت أنها قد أصابت شيئًا "مهجوراً". ومع ذلك، فما زالت الماركسية اللينينية السوفيتية لا تقدم فى نفس الوقت للقادة والمديرين ورجال الإدارة نوعًا محدداً من التكنولوجات الآدائية التى يبحثون عنها لدعم سيطرتهم، ولمساعدتهم على تأكيد توازن مجتمعهم. بإيجاز، فإننا نجد فى الغالب أن كلاً من الأجنحة الثورية والمحافظة للحركة الشيوعية اليوم غير راضية تمامًا عن الوضع الحالى للماركسية – اللينينية.

أزمة الماركسية السوفيتية، حوار اللغويات

لقد كانت الأزمة الناشئة للماركسية السوفيتية واضحة تمامًا قبل انعقاد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفيتى، وفى الحقيقة كانت ظاهرة تماماً حتى خلال الفترة الستالينية. وأعتقد أن أحد التعبيرات الهامة عن ذلك كان ذلك التغيير الذى بدأه ستالين نفسه فى ١٩٥١ على هيئة مناقشة لبعض المشكلات الفنية للغويات(١٠). حيث اتخذ ذلك شكل نقد الآراء التى قدمها عالم اللغويات السوفيتى مار N.Y. Marr – الذى كان قد توفى حينئذ – حول طبيعة اللغة.

لقد ووجه مار بقضية أين يضع اللغة فى الإطار الماركسى : هل تعد "اللغة جزءًا من "أساس" الإنتاج الاقتصادى أم تعد جزءًا من "البناء الفوقى" الاجتماعى والأيديولوجى؟ ولما كان هناك القليل عند ماركس الذى يؤكد أن اللغة يمكن عدها جزءًا من الأساس الاقتصادى، فقد كان من الطبيعى تمامًا أن يميل مار إلى عدها جزءًا من البناء الفوقى، فهى على أى حال مفهوم راسب ذو طبيعية فضفاضة وواسعة. ومع ذلك فقد رفض ستالين ذلك بإصرار، مؤكداً أنه، إذا كانت اللغة جزءًا من البناء الفوقى، فإنها ينبغى مثل كل العناصر الأخرى من هذا النوع، أن تتغير بالتغيرات فى الأساس الاقتصادى الروسى من الإقطاع إلى الرأسمالية إلى الاشتراكية، ثم يستطرد قائلاً، ومع ذلك، "بقيت اللغة الروسية أساسًا كما كانت قبل ثورة أكتوبر" ثم تساءل، حسنا، هل تعد اللغة جزءًا من الأساس الاقتصادى؟ ثم أجاب ستالين لا ، إنها ليست كذلك. لقد أضاف موقف ستالين فى الحقيقة فئة عامة ثالثة للتمييز الماركسى التقليدى بين البناء التحتى والبناء الفوقى، وهى فئة لا تتغير بالتغيرات الحادثة فيه(١١).

ومن الواضح أن هذا الموضوع لم يكن الجزء الأكثر أهمية فى متضمناته المحددة بالنسبة للغة، قدر أهمية نتائجه العامة بالنسبة للماركسية الكلاسيكية بصفتها نسقًا نظريًا. فقد أكدت الماركسية الكلاسيكية ثنائية عالم الظواهر الاجتماعية مؤكدة أن كل شيء فى هذا العالم إما أنه جزء من البناء التحتى الاقتصادى، أو جزء من البناء الفوقى الاجتماعى. ومن ثم فقد كان ما فعله ستالين فى الواقع هو التسليم بأن هذه الثنائية التصورية ذات الأهمية المحورية بالنسبة للماركسية ليست عملية. وقد كان من المحتم أن يؤسس الموقف الذى اتخذه ضغوطًا فى اتجاه فحص دقيق وعميق للماركسية، ليس لمجرد عناصرها الثانوية ولكن لمرتكزاتها الأساسية.

ويمكن الكشف عن بعض أسباب هذا التحول النظرى من مناقشة ستالين للطبيعة "الطبقية" للغة. حيث أكد مار بصفته ماركسيًا أرثوذكسيًا على أن اللغة تتأثر بواسطة نسق الطبقات الاجتماعية داخل المجتمع الذى توجد فيه. ومع ذلك يجيب ستالين بأن اللغة ليست ظاهرة طبقية ولكنها بالأساس موضوع قومى. وهنا، كما فى أى مكان آخر، دعنى أوكد بأنى ليست مهتمًا بما إذا كان ستالين صحيحًا من الناحية الإمبيريقية فيما قاله بشأن اللغة. ولكنى أهتم بمتضمنات موقفه بالنسبة للماركسية كنظرية عامة. وهنا يبدو الأمر واضحًا مرة أخرى. وفى هذه الحالة، فإن هذه المتضمنات تتضمن تحولاً عن التأكيد الماركسى التقليدى على أهمية الظواهر الطبقية إلى تأكيد أكبر على استقلال اللغة وطبيعتها القومية، وهى التى نالت سابقًا مكانة ثانوية فى النظرية الماركسية الكلاسيكية.

وقد اعتقد مار أيضًا أن اللغة، مثل كل الظواهر الاجتماعية الأخرى، قد تغيرت، وتغيرت فى بعض الأحيان بسرعة مفاجئة. وقد أكد مار، بوصفه ماركسيًا، على أن الظواهر الاجتماعية، بما فيها اللغة، يمكن أن تتطور بوثبات أو قفزات ثورية مفاجئة. ومع ذلك فقد أجاب ستالين بأن "الماركسية لم تعرف الانفجارات المفاجئة فى تطور اللغات، أعنى الموت المفاجئ للغة قائمة والخلق المفاجئ للغة جديدة. وهنا، نجد أن ستالين قد شق طريقه بدرجة أكثر بعيداً لكى يعلن أن الافتراضات الأساسية القائمة للماركسية، وفى هذا المقام تلك المتعلقة بطبيعة الإمكانية المفاجئة للتغيرات الشاملة، ليست قابلة للتطبيق.

ويبدو واضحًا من ذلك أن الماركسية الكلاسيكية ذات التوجه المتعلق أساسًا بالتغير، والثورية، والتى تتضمن علم اجتماع حساسًا - للأزمات، لم تصبح مزعجة فكريًا فقط بالنسبة للحكام السوفييت، بل وجدنا أن ستالين بدأ، بأساليب معينة، ينظر إليها بصفتها ذات خطورة سياسية. وقد أوضح ستالين ذلك حينما أضاف أن النظرية الماركسية المتعلقة بالتغير المفاجئ لم تعد تلائم عمومًا المجتمع السوفيتى إذ قال إنه : "ينبغى أن يقال بصفة عامة من أجل استفادة الرفاق المفتونين بهذه الانفجارات أن قانون الانتقال من حالة قديمة إلى حالة جديدة من خلال الانفجار لا ينطبق ليس على تاريخ اللغات فقط: ولكنه لا ينطبق دائمًا كذلك على بعض الظواهر الاجتماعية الأخرى ذات الطبيعة القاعدية أو المتعلقة بالبناء الفوقى. قد يكون ذلك جبريًا بالنسبة لمجتمع ينقسم إلى مجموعة من الطبقات المتعادية. غير أنه ليس جبريًا بالنسبة لمجتمع ليس فيه طبقات متعادية "حيث يقصد بذلك الاتحاد السوفيتى(*).

وقبل انعقاد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى فى الاتحاد السوفيتى أوضحت "مناقشة مار" أن الطبيعة الثورية، الموجهة نحو التغير، والنقدية للماركسية كانت مخيبة لآمال بعض القادة السياسيين السوفييت؛ حيث كانت بعض قطاعات القيادة السوفيتية على استعداد لمنح اهتمام كبير للقوى المؤدية للتكامل على المستوى المجتمعى مثل اللغة، أو لمواضع التركيز "الطبيعية" للتنظيم الاجتماعى مثل القومية والعرقية، ومن ثم فقد فرض تأكيدًا كبيرًا على التغير التدريجى وليس المفاجئ. وقد أشارت مناقشة مار بصفة خاصة إلى أن الرؤية الثنائية والمتدرجة للحقيقة الاجتماعية، تلك التى لها أهمية محورية بالنسبة للماركسية، قد تعرضت لضغط كبير. حيث أشارت مناقشة مار من ناحية إلى أن الخصائص الأكثر أساسية للماركسية ذاتها بدأت تدرك بصفتها تتناقض

(*) برغم الجمود الفكرى الذى وصفت به الفترة الستالينية فى التاريخ الفكرى للماركسية، والاجتماعى للمجتمع السوفيتى، إلا أن تجاوز ستالين للثنائية التقليدية عند ماركس (البناء الفوقى كانعكاس للبناء التحتى)، بأن طرح عنصرًا ثالثًا فى البناء الاجتماعى مطورًا بذلك الماركسية، وهو العنصر الذى يحتوى على بعض الظواهر القاعدية بالنسبة لبناء المجتمع، والتى لها استمرارها بغض النظر عن التغيرات التى تقع فى البناء التحتى أو البناء الفوقى. المدهش فى الأمر أن هذه المرونة المبدعة فى قراءة الماركسية، لم تصل الرفاق الماركسيين فى العالم العربى الذين ظلوا يرددون الثنائية الماركسية التقليدية . "المترجم"

مع الحاجات الجديدة للدولة السوفيتية، ومن ناحية أخرى، فإننا نجدها قد كشفت عن بعض الافتراضات المحددة التى يمكن أن تتطور حولها نظرية اجتماعية مختلفة وأكثر ملاءمة، نظرية قريبة إلى حد كبير من الاتجاه الوظيفى. حيث اتضحت فعلاً الحاجة فى المجتمع السوفيتى إلى علم اجتماع يهتم بقضية تكامل المجتمع قبل التخلى عن التحفظ المرتبط بالماركسية تحت تأثير وإلهام المؤتمر العشرين لحزبه الشيوعى، برغم أنه قد أصبح واضحًا تمامًا بعد هذا المؤتمر فقط.

الوظيفية تذهب شرقًا

يعد التحليل المنظم للمصادر والدلالات المتنوعة للأزمة التى نشأت بالنسبة للماركسية، داخل وخارج الكتلة السوفيتية مهمة خارجة تمامًا عن نطاق الدراسة الحالية. فهى قضية معقدة من جميع النواحى وتتطلب تحليلاً لأزمة علم الاجتماع الأكاديمى الموازية، وفى الصفحات السابقة حاولت البحث المؤقت لاستكشاف وتحديد الخطوط العامة فقط لبعض الأبعاد القليلة للقضية[١٢]. وفيما يلى سوف أقتصر على جانب واحد من أزمة الماركسية السوفيتية، وأعنى بها ظهور علم الاجتماع الأكاديمى فى الاتحاد السوفتيى ذاته، وسوف أحدد نفسى بالملاحظات والاستنتاجات المتعلقة بذلك، تلك المستندة أساسًا، وإن لم يكن كلية على ملاحظاتى الشخصية فى أوربا الشرقية ومناقشاتى مع علماء الاجتماع والباحثين الآخرين هناك.

لقد كانت الماركسية، على الأقل فى قسم أساسى منها، نظرية تتعلق بأسلوب تغيير العالم. فقد كانت صورة المرآة للمذهب الكونتى الذى تطور عنه الاتجاه الوظيفى، وهى – أى الماركسية – لم تركز انتباهها أبدًا على قضية استقرار المجتمع. غير أنه مع بداية تحقيق الأمم الأوربية الشرقية اليوم لمستويات عالية من التصنيع، فإنه يبدو أيضًا أنها بدأت تطرح الحاجة إلى نظرية تركز على الآليات التلقائية التى تسلم إلى النظام والاستقرار الاجتماعى. ويبدو أن ذلك فى الحقيقة يعد أحد أسباب ظهور "الاتجاه الليبرمانى " **Liebermanism** فى الاتحاد السوفيتى. حيث يعد "الاتجاه الليبرمانى" نظرية فى الآليات التلقائية أو الآليات المماثلة لآليات السوق من أجل الحفاظ على النمو

والاستقرار الاقتصادى. ويركز الاتجاه الليبرمانى على الآليات "الطبيعية" والتلقائية للنظام الاقتصادى، حيث الحاجة لأحد أشكال الاتجاه الوظيفى لكى توفر الأساس السوسيولوجى الجديد لاقتصاده.

وأيًا كان الصدق، فإننى أعتقد أنى قدمت هذه الفكرة - فيما يتعلق بالجاذبية المتزايدة للاتجاه الوظيفى بالنسبة لعلماء الاجتماع الأوربيين الشرقيين - وذلك من خلال مؤتمر عقد وشارك فيه بعضهم، وكان ذلك موضوعًا للمناقشة التى أجريت فى غيابى. وقد كتبت التعليقات التالية بواسطة أحد العلماء الاجتماعيين الشرقيين فيما يتعلق بما طرح ودار فى هذه المناقشة : "لقد عدت فكرة أن الاتجاه الوظيفى قد بدأ تحركًا منتصرًا نحو الشرق فكرة صادقة، حيث جهزت بعض البحوث للوفاء بهذا الاعتقاد... كما أن التعليقات التى طرحت هناك فى المناقشة يمكن تناولها بصفتها دليلاً جديدًا فى هذا الصدد. وقد كتب عالم اجتماع "ذو سمعة قومية" يحمل كل محاسن أو سيئات الاصطلاحية البارسونزية، كان أقرب ما يكون إلى آراء كنجزلى ديفيز وولبرت مور منه إلى آراء تيومن Tumin . ومن الطبيعى أن يكون هناك عدم اتفاق حول كون هذا التحول إلى الاتجاه الوظيفى موضع ترحيب بغض النظر عن أى اعتبار".

وتكمن أهمية تحليل بارسونز للتوازن بالنسبة للكتلة السوفيتية فى كونه يهتم، فى إطار التراث الكونتى، بالأسلوب الذى تحافظ به الأنساق الاجتماعية تلقائيًا على ذاتها، ومن ثم فهو يركز على الظروف الداخلية التى تساهم فى الحفاظ على البقاء الذاتى المجتمعى تلقائيًا. وتتمثل النقطة الحيوية فى أهمية بارسونز هنا فى أسلوب صياغته لقضية التوازن؛ فقد أراد أن يعرف كيف يكون التوازن ضابطًا لذاته، ومنظمًا لذاته، ومصممًا لذاته، ومحافظًا على بقاء ذاته. فتحليله له قيمته ليس لأنه يخبرنا بما يحدث فعلاً، ولكن لأنه يركز على كيف يمكن أن نجعل الأنساق الاجتماعية أكثر حفاظًا على بقائها.

وليس هناك شك بداخلى، فى أن كثيراً من التفاصيل وكثيراً من الافتراضات الأساسية التى قدمها بارسونز فى محاولته لحل مشكلة التوازن خاطئة. ومع ذلك، فليس هناك شك أيضًا فى أن بارسونز قد طور تحليلاً لهذه القضية يذهب بعيدًا تمامًا

عن ما طوره السابقون عليه، فلقد ذهب بعيداً فى تحديد العناصر التى يجب أن تهتم بها وأيضاً فى تأسيس أرض صلبة من أجل العمل المستمر عليها. ويستطيع أى شخص مهتم بهذا الموضوع أن يستفيد من إسهامات بارسونز كنقطة للانطلاق، وكأساس لتدقيق أفكاره.

وللوهلة الأولى، يعد تركيز بارسونز الدائم على هذه القضية أقل إسهاماته فائدة وأكثرها وعداً، وذلك لأن هناك بعض الأنساق الاجتماعية فى العالم اليوم مستعدة أولاً للتغير، بينما تسعى أنساق أخرى من أجل التأكيد على الاستقرار. ولا يهتم العالم "الثالث" المتخلف اليوم أساساً بالقضية الاجتماعية المتعلقة بتأسيس التوازن المحافظ على بقائه الذاتى فى نسقه الاجتماعى. بل على الأصح تبدو مشكلته فى أن يتصرف بصورة أفضل على طريقة تغيير إن لم يكن تمزيق نسقه الاجتماعى القديم، وما هى طريقة تعبئة "ميكانزيمات التحرك" لتأسيس اتجاه ومعدل للنمو، حتى يمكن الدخول فى مرحلة "الانطلاق" الصناعى. وفى حين أننا نواجه هنا تساؤلات هامة تتعلق بكيف يمكن بناء ميكانيزمات الحفاظ على البقاء الذاتى فى هذا النحو، حتى يمكن تحقيق دورة معتدلة من النمو المستمر، فإن الموضوع المحورى لكثير من الأقطار يتعلق بكيف تنطلق من نسقها الاجتماعى القديم وتبدأ فى بناء نسق جديد. وإلى هذا الحد، يعد تركيز بارسونز على الأنساق الاجتماعية المحافظة على توازنها، من وجهة نظرها، لا قيمة لها. وذلك لأنها تلعب دوراً محدوداً فى التوجيه بالنسبة لقضية "الانطلاق" وبالنسبة للتحولات الثورية التى سوف تسبقها.

ومع ذلك توجد فى نفس الوقت أقطار كبيرة أخرى فى العالم (بالأخص، الكتلة السوفيتية فى أوربا الشرقية)، استبدلت، فى إطار نصف القرن الأخير، أنساقها الاجتماعية القديمة بتأسيس أنساق جديدة. وهنا نجد أن مشكلة التحرك أو الانطلاق قد حلت، وتحقق الانطلاق الصناعى. ومع ذلك، فإنه مع تحقيق هذا الإنجاز، مهدت الأرض من أجل الانتقال إلى اهتمام أكثر محافظة للحفاظ على بقاء ما تم إنجازه، ويرتبط بذلك، اهتمام متزايد بأنواع الأنساق المنظمة لذاتها، التى فعل بارسونز أكثر مفكرى التراث الكونتى - الكثير لتأسيسها. ومن ثم يعد الاتجاه البارسونزى والاتجاه الوظيفى ملائماً لهؤلاء - الذين يشبهون البعض فى أقطار الكتلة السوفيتية - الأكثر

اهتماماً بقضية تأكيد استقرار مجتمعهم. وأكثر من ذلك، من المحتمل، أن يكون التحليل البارسونزى للتوازن أكثر تكيفًا مع المبادرات الأكثر ليبرالية لهذه الثقافات؛ إذ يعنى التنظيم الذاتى فى السياق السوفيتى استرخاء جملة الضوابط المركزية التى تكون قد تأسست. وتتمثل سخرية الأقدار هنا فى أن الاتجاه البارسونزى يستفاد به من الناحية العملية كثيراً فى المجتمع الأساسى التى طورت لكى تعارضه. ولا يمكن أن تسأل هيجلياً أكثر من ذلك.

ولما كانت أمم الكتلة السوفيتية تبحث عن ميكانيزمات لحماية نفسها ضد النزعة الستالينية التى نشطت من جديد، فإن مثقفيها أكدوا بصورة متزايدة على دور الأخلاق؛ فقد ناقشوا "علاقة الماركسية بالأخلاق" وفرضوا تأكيداً كبيراً على أهمية المعايير الأخلاقية الأساسية للتقييد الذاتى التى أكد عليها الاتجاه الوظيفى دائمًا. وفى مناقشاتى مع علماء الاجتماع فى أوربا الشرقية خلال الفترة ١٩٦٥، ١٩٦٦ تم التأكيد على أهمية الأخلاق والقيم الأخلاقية بصورة متكررة(*)، وفى مناقشة لى مع العلماء السوفييت وجدتهم قد أكدوا أيضًا على أهمية تعزيز وتقوية ما يسمونه "الضبط الذاتى" بين المواطنين السوفييت. وقد قيل لى فى ذلك الوقت "أن هناك صعوبات فى مواجهة دفع البشر لإعمال الضبط الذاتى. وعلى سبيل المثال لدينا دراسات قانونية عن السوفيتيات. حيث أخبرنا باحثونا فى القانون بأننا لا نحتاج إلى أن نمنح حقوقًا جديدة؛ ولكن تتمثل المشكلة فى دفع البشر لاستعمال الحقوق التى منحوها منذ عشرين أو ثلاثين عامًا. نفس الشىء يحدث فى مجالات الحياة الأخرى، فى المصانع أو فى أى مكان آخر. لقد برزت عادة انتظار التوجيهات التى تأتى من القمة فى الماضى. نحن نحاول توسيع الديموقراطية فى مجتمعنا، ويرتبط بذلك تأكيد احترام أكبر لشخصية الفرد".

(*) برغم المرونة التى أبداها علماء الاجتماع فى الكتلة الشرقية - التى كانت تتبنى الماركسية كنظرية علمية وأيديولوجيا - نحو القيم والأخلاق بصفتها تلعب دوراً أساسياً وأحياناً قائداً للتطور الاجتماعى، وليس مجرد كونها أحد عناصر البناء الفوقى الذى يؤدى دوره انعكاساً لما يحدث فى البناء التحتى. نجد أن الماركسيين العرب ظلوا محافظين على الصيغة الماركسية الأرثوذكسية، دون أن يفتحوا نوافذهم لرياح التجديد والإبداع. وبخاصة الأكاديميين منهم من أصحاب الوظائف الجامعية فقد منحتهم وظائفهم الجامعية نوعاً من الاسترخاء الذى أعجزهم عن المتابعة . "المترجم"

لقد أكد علماء الاجتماع السوفييت عموماً، مثل علماء الاجتماع فى بولندا، على أهمية تطوير ما يسمونه "الحياة الروحية" لأقطارهم. ومن ثم، فلم تكن الاستفادة التحليلية فقط من الاتجاه الوظيفى، ولكن الاستفادة أيضاً من طبيعة الأخلاق المتضمنة فيه، وهى الأخلاق الذى جذبت الأوربيين الشرقيين. ومع نضال الكتلة السوفيتية من أجل مستوى عال من التصنيع، ومع استكشافها اللامركزية السياسية والاقتصادية، ومع بحثها لتعزيز ما حققته والاستمتاع به، وما هو أكثر أهمية، مع مواجهتها "لنفاد صبر" أجيالها الشابة، حيث اهتمت بعمق بمظاهر الضجر والملل التى بدأت تظهر بينهم، فقد كان من الأفضل تماماً اتجاه هذه الكتلة بصورة متزايدة نحو التحول إلى النظرية الوظيفية، لكونها بالتحديد نظرية محافظة، نظرية فى التقييد والنظام الاجتماعى.

ومع ذلك، فإنه بالنسبة للظروف السياسية السائدة فى هذه الأقطار، لم يعد الاتجاه الوظيفى نظرية محافظة بل نظرية ليبرالية فى النظام الاجتماعى، حيث إنه على الأقل قبل تحوله لدولة الرفاهية، نجده قد أكد دائماً على أهمية الميكانيزمات التلقائية المحافظة على بقائها من أجل الضبط الاجتماعى أكثر من التأكيد على ضبط الدولة وتنظيمها. ومع ذلك، فيمكن أن نضيف إلى ذلك أن الاتجاه الوظيفى يعبر عن موقف ليبرالى ليس بالنظر إلى الظروف السياسية للكتلة السوفيتية، ولكن أيضاً حينما يقارن بالمتضمنات الأيديولوجية لحتى بعض توجهات العلم الاجتماعى الجديد هناك. وفى مناقشة حول "الاتجاه الليبرمانى" فى الاتحاد السوفيتى، يبدو من الواضح أن بعض الجماعات داخل مجتمع العلوم الاجتماعية قد عارضت متضمناتها التحريرية، مؤكدين أن اللامركزية، والميكانيزمات التلقائية للسوق قد، لا تكون ضرورية لحل مشكلات التخطيط السوفيتى. وبالتحديد، لقد أكد بعضهم صراحة على أنه يمكن حل مشكلات التخطيط المركزى، حتى على المستوى القومى الشامل، فى الاتحاد السوفيتى بنجاح عن طريق تطوير تسهيلات جديدة لاستخدام أجهزة الكومبيوتر. وبذلك أصبح من الواضح تماماً، أنه حتى تكنولوجيات العلم المفترض حيادها، مثل الاستخدام الواسع لأجهزة وخدمات الكومبيوتر، قد أصبحت لها متضمناتها الأيديولوجية، حيث تحرك المتخصصون فى هذا المجال فى بعض الأحيان مؤيدين بمصالحهم المكتسبة فى

تكنولوجيتهم لتأييد الضوابط المركزة سياسياً ومعارضة اللامركزية. ومن المتوقع حدوث شيء مماثل لذلك تماماً "في برنامج وضع الميزانية" في الإدارة الحكومية الأمريكية؛ إذ كما يلاحظ آرون ولدافسكي "أن برنامج وضع الميزانية، كما ندركه الآن، يتضمن تحيزاً كاملاً نحو المركزية"(١٣).

علم الاجتماع الأكاديمي في الكتلة السوفيتية

لذلك، لم تكن النظرية الاجتماعية في الاتحاد السوفيتي والكتلة السوفيتية أقل من النظرية الاجتماعية في الولايات المتحدة من حيث تحركها نحو تغير أساسي. وفي حين أني لا أستطيع استكشاف الجانب السوفيتي لهذا التطور على أي مستوى من التفصيل، فسوف أبيح لنفسي تقديم بعض التعميمات القليلة المشتقة من ملاحظاتي ومناقشاتي في ثلاثة من الأقطار الأوربية الشرقية – بولندا، ويوغوسلافيا، والاتحاد السوفيتي ذاته – خلال الفترة ١٩٦٥ و ١٩٦٦ .

١ – يبدو من الثابت أن هناك كياناً من النظرية والبحث السوسيولوجي المتميز داخل هذه الأقطار الثلاثة ينمو ويتزايد استقلاله. ولا يعد هذا الكيان إحياء للماركسية ولا تنشيطاً لها. ولكن المقصود به، من الناحية النظامية والفكرية، أن يكون متميزاً عن الماركسية التقليدية بذاتها. وهو ليس "ماركسية محدثة" ولكن المقصود به أن يكون شيئاً جديداً، إنه عبارة عن "علم اجتماع أكاديمي". وفي الحقيقة ينظر إليه في بعض المناطق بصفته استيعاباً لعلم الاجتماع "الغربي". وفي الاتحاد السوفيتي، تكمن جذوره العميقة في موسكو ولينجراد ونوفسبرسك، ويتم تقييمه هناك بواسطة معايير تختلف تماماً عن المعايير المأخوذة عن الماركسية – اللينينية التقليدية، وقد أسست هذه الحركة معاهد جديدة للبحث. وقد نشرت عدداً هاماً من الترجمات للمؤلفات الأمريكية النظرية بما فيها علم الاجتماع الوظيفي القوى اليوم، وفي حين أنه قد تم التركيز في الغالب – وإن لم يقتصر على ذلك – على المجلدات الفنية التي كتبت عن مناهج البحث، فقد قيل لي إن جيل الشباب بصفة خاصة، مهتم بصورة شاملة وهائلة بظهور علم الاجتماع الجديد.

٢ - بينما كان نمو علم الاجتماع فى الكتلة السوفيتية متفاوتًا، بالطبع، إلا أنه قدم أيضًا عملاً نظريًا هامًا، كما يتأكد ذلك على سبيل المثال من المجلة السوسيولوجية البولندية، التى يلاحظ أنها تنشر باللغة الإنجليزية. وربما كان استيعابهم لنظرية التدرج بصفة خاصة متميزًا بصورة متزايدة. كذلك نجد أن الإسهام السوفيتى فى التحليل النظمى يشهد أيضًا على النمو السريع لهذا الامتياز. ويبدو أن بعض من البحوث التطبيقية عن الاتصال فى كل من "تالين" و"نوفسبرسك" كانت من مستوى رفيع. وبصورة عامة، يبدو أن جماعة "نوفسبرسك" قد أنتجت العلم الاجتماعى الرياضى بمستوى موثوق به.

وانطباعى الخاص أن بعض علماء الاجتماع السوفييت ليسوا متعجلين لتقديم إسهامات منظمة فى النظرية الاجتماعية - على أى مستوى من التعقيد - وذلك لأنهم يخشون أن يكون لذلك تأثيره المشتت لعلم الاجتماع السوفيتى الناشئ. وبإيجاز، فهم يخشون من احتمالية أن تؤدى صياغة النظرية إلى إبراز الاختلافات بين علماء الاجتماع السوفيت، وأن يكون مثل هذا الانقسام الفكرى ضارًا فى المرحلة الحالية، بصفة خاصة فى التطور النظامى لعلم الاجتماع السوفيتى. ومن المحتمل أن يؤدى تطور النظرية السوسيولوجية السوفيتية بدرجة أكبر إلى التوتر بين علم الاجتماع السوفيتى والماركسية السوفيتية. ولذلك نجد أن كثيرًا من علماء الاجتماع السوفيتى يؤسسون الآن نظمهم الجديدة بقدر كبير من الوعى الذاتى، وبرغم ذلك، فإن هذا لا يعنى بالطبع أن كلهم يشاركون فى ذلك. وهو ما يفترض أنهم سوف يطلقون العنان الكامل لأشكال العمل - مثل البحوث "الواقعية" والكمية أو للتطويرات المنهجية - التى يمكن قبولها بسهولة، والتى تؤسس اتفاقًا أكثر بين العلماء أنفسهم. وبإيجاز، يمكن للبحوث الكمية والمنهجية أن تتكيف مع الحاضر، الذى يشكل المرحلة التى ما زالت مبكرة فى التأسيس النظامى لعلم الاجتماع السوفيتى، طالما أنهم يشكلون جماعة رفيعة التماسك.

٣ - وحسبما يتضمن ما سبق، كان هناك فى ١٩٦٦ انفتاح مزايد لأمم أوربا الشرقية على أعمال علماء الاجتماع الأمريكيين. فقد اتضح اهتمامهم المتكرر بقراءة أكثر فى علم الاجتماع الأمريكى، وفى سعيهم للحصول على إسهامات علماء الاجتماع

الأمريكيين، سواء مترجمة أو باللغة الإنجليزية. ولم تكن شكواهم تتمثل فى أن السلطات السياسية تمنع هذه الكتب من الدخول، ولكن نقص تمويل المكتبات هو الذى منع ذلك. وقد تطوع بعض العلماء الشباب بالتحديد عن طواعية لإشباع هذه الرغبة بقراءة الإسهامات الحديثة فى علم الاجتماع الرياضى، تلك التى قدمها جيمس كوليمان، وهاريسون وايت. أما كبار العلماء فقد رغبوا فى فرص أكثر من أجل الاتصال وجهًا - لوجه مع علماء الاجتماع الأمريكيين، وكان من الواضح أنهم يتنافسون كل مع الآخر من أجل الاشتراك فى مؤتمر الجمعية السوسيولوجية الدولية الذى عقد فى "إيفيان" سنة ١٩٦٦. لقد تطلعوا إلى البرامج الأجنبية لتبادل باحثيهم بباحثينا.

٤ - لقد أسس علماء الاجتماع السوفييت أحكامًا واقعية فيما يتعلق بالقيمة الفنية لإسهاماتهم، حيث يشهد ذلك إلى حد كبير على التصميم والطموح من أجل تحسينها. إذ يشعر علماء الاجتماع السوفييت أن أعمالهم التى لم تنشر حتى الآن هى بالتأكيد أكثر تفوقًا من تلك الأعمال التى نشرت أخيرًا فى روسيا، وأيضًا بالنسبة لمعظم الأعمال التى ترجمت إلى الإنجليزية حديثًا.

٥ - ويتلاءم مع تقديرهم المتزن لعلم الاجتماع السوفيتى، أن لديهم أيضًا واقعية متنامية بالنسبة لأحكامهم فيما يتعلق بالنظم السوفيتية والتدرج الاجتماعى، الذى ينبئ بصورة أفضل عن نوعية بحوث المستقبل. ولذلك فقد كان على أحد المتخصصين السوفييت أن يقول بشأن ذلك مثلاً: "لقد تغيرت تصوراتنا عن التدرج الاجتماعى بدرجة كبيرة... فقد اعتقدنا فيما مضى - حسبما قال ستالين - أن لدينا شريحتين أو طبقتين فقط، المثقفين من ناحية والعمال والفلاحين من ناحية ثانية. والآن لدينا معرفة أفضل. حيث نعرف أن لدينا طبقات كثيرة، وطبقات كثيرة جديدة. فقد اعتقدنا فى الثلاثينيات من القرن العشرين أن الاختلافات بين الشرائح الاجتماعية سوف تختفى، غير أننا أدركنا أنها لم تختف، وأنها قد لا تختف لحوالى خمسة عشر عامًا أخرى بالتأكيد. إذ تدور الاختلافات بينها حول أمور أكثر من موضوعات الدخل، هناك اختلافات بينها فى التعليم والثقافة والمكانة. وسوف نحتاج فى ذلك إلى الأوتومية والتطور التكنولوجى. ومن الصعب فى الغالب اليوم أن ندفع البشر إلى الحصول على

وظائف تتطلب نشاطًا أو عملاً أقل أو البقاء فيها . حسنًا، سوف نتخلص من الوظائف الكسولة من خلال التغير التكنولوجي. غير أن الوظائف الهامة أو المرغوبة اليوم سوف ينظر إليها على أنها وظائف عديمة القيمة حينما تتطور التكنولوجيا، والحراك الاجتماعي اليوم ليس أيضًا حسبما كنا نعتقد، فأبناء العمال من المحتمل بدرجة أكبر أن يكونوا، هم أيضًا، عمالاً".

٦ – لقد أعطى علم الاجتماع السوفيتي تأكيدًا واضحًا لما يميزه، بصفته البحث "الواقعي". ويعني "واقعي" مفهومًا برنامجيًا عاكسًا تتشكل حوله معظم التطورات الجديدة في علم الاجتماع السوفيتي، بدون فهم لإمكانية عدم تقديرها أو تحديدها بصورة ملائمة. ويكفي أن نقول هنا إن مصطلح "واقعي" يعني ببساطة أنه يوصى بالبحث الإمبيريقي للمشكلات العملية ولا يعني مفهوم علم الاجتماع الواقعي مجرد تأكيد إيجابي للبرنامج الجديد للعمل الإمبيريقي، ولكنه يتضمن أيضًا حكمًا نقديًا كامنًا على الأشكال القديمة للتحليل النظري. إذ يبدو أنه يتضمن استعدادًا متناميًا لرفض العمل النظري الذي ليس له أساس إمبيريقي، كمدخل في الحقيقة لرفض أي مداخل للنظرية الاجتماعية تتضمن التصديق الذاتي. ويبدو أيضًا أنه يعبر عن بعض التحفظات فيما يتعلق بالإسهامات التأملية والمتعلقة بالمستقبل، وأيضًا بصفته يتضمن تركيزًا أكبر على الظروف المعاصرة. ولذلك يعد مفهوم علم الاجتماع الواقعي رأس حربة الشعار عن برنامج جديد للبحث المحكم، الذي يتضمن نقدًا للأسلوب القديم في التنظير التأملي.

٧ – ويصاحب ذلك انتشار اتجاه علمي أكثر مرونة، وفي الحقيقة أكثر دقة بين علماء الاجتماع الأوربيين الشرقيين نحو الماركسية والمادية التاريخية ذاتها. وينبغي أن أذكر أني انحرفت عمديًا عن هدفي لكي أعرف شيئًا عن ما يفكر فيه علماء الاجتماع السوفييت فيما يتعلق بالعلاقة بين علم الاجتماع الواقعي الجديد وبين الماركسية اللينينية التقليدية. لقد تعمدت السؤال عن ما يعتقدون أنه قد يحدث إذا بدت نتائج البحث لا تؤكد صدق الماركسية. وقد كانت الإجابات عديدة؛ بعضها كان ذكيًا، وبعضها الآخر كان شجاعًا، وبعضها الثالث كان عبقريًا، بينما رابعها لم يكن كذلك. ومع هذا، يبدو أن الاتجاه الرئيسي للإجابات يتجه إلى التأكيد على : أن هناك تصورًا متناميًا للماركسية بصفتها موجهًا للبحث، بمعنى أن نقول، بصفتها نموذجًا بحثيًا، وليس

بصفتها ميتافيزيقا صادقة ومكتفية بذاتها. وفى الحقيقة، لقد ميزت الماركسية ذاتها فى مناسبات عديدة، وبصورة مقنعة وصريحة بصفتها "نموذجًا". وهنا أذكر بعض التعليقات غير الرسمية التى ذكرها عديد من العلماء السوفييت. من تلك التعليقات أذكر ما يلى: "يكتب كثير من فلاسفتنا الكتب عن الاتجاه المادى التاريخى. ونحن نعتقد أن هناك حاجة ليس إلى مدخل واحد فقط أو أسلوب واحد لتقديم الاتجاه المادى التاريخى، وإنه من الأفضل ضرورة أن يكتب بشر مختلفون عن الاتجاه المادى التاريخى.. أولاً ينبغى أن نتذكر أن الاتجاه المادى التاريخى نظرية وأن الحياة أكثر تعقيداً وشمولاً من أى نظرية، فكل نظرية بها عيوب. وثانيـاً إذا اختلفت الحياة مع النظرية فإن ذلك لا يرجع إلى أن النظرية خاطئة، ولكن يرجع إلى أن الظروف منعت من تجسيد النظرية، ومن ثم فعلينا أن نغير الظروف... فالماركسية ليست إنجيلاً ولن تظل كما هى على الدوام... فالنظرية نظرية، ليس لها خلود أو دوام. قد يضيف علم الاجتماع الأكاديمى شيئًا جديداً. إذ ينبغى أن يعمل على تطوير الحقائق القديمة. وهنا يعمل البحث الواقعى على تعميق النظرية فهو يفحص كيف يمكن أن تتوافق النظرية مع الواقع".

ومع ذلك، فلا يتضمن كل ذلك أن علماء الاجتماع السوفييت ينظرون إلى نتائج البحث بصفتها تحدد جوهر "الواقع السوفيتى". فما يدركه علماء الاجتماع السوفييت بصفته "حقيقة أو واقعًا" ما زال يتشكل إلى حد كبير بواسطة افتراضاتهم الأساسية ونظرياتهم الاجتماعية الأشمل – باختصار بواسطة الماركسية. ومع ذلك، فهم فى ذلك، لا يبدو أنهم مختلفون جذريًا عن نظرائهم علماء الاجتماع الغربيين الملتزمين بالنظرية الوظيفية، والذين تتأثر تصوراتهم للواقع الاجتماعى بواسطة الالتزامات الميتافيزيقية لنظريتهم الاجتماعية. ويتمثل الاعتبار الحاسم فى هذا الصدد فى مدى النظر إلى هذه الالتزامات الميتافيزيقية بصفتها معرضة لعدم التأكيد الإمبيريقى، والمدى الذى تدرك فى إطاره هذه الالتزامات بصفتها "نموذجًا" للواقع أو بصفتها حقيقة لا تقبل الجدل بغض النظر عن متضمناتها القابلة للبحث.

٨ – لا ينبغى فهم نمو أى تخصص سوسيولوجى محدد فى أوربا الشرقية بصفته إعادة تأكيد للآراء "المضادة للاشتراكية" أو "المضادة للحزب" من قبل المثقفين الكبار فى الجامعات. الأول، لأن الحيوية الحقيقية لعلم الاجتماع فى أوربا الشرقية هى بين

شباب علماء الاجتماع فى الغالب. والثانى، والأكثر أهمية، فقد تم توجيه علم الاجتماع الجديد اليوم فى الغالب بواسطة بشر يتمتعون بشغل مراكز موضع ثقة داخل الأحزاب الشيوعية لمجتمعاتهم، والذين يدينون بدون شك بالولاء لها. وبقدر ما أستطيع الحكم فى الحقيقة، فإن أفضل إسهامات فى علم الاجتماع – بعضاً من أفضل الطروحات النظرية المتميزة، وبعضاً من أفضل البحوث دقة من الناحية الإمبيريقية فى علم الاجتماع، حتى بالمعايير الأمريكية – هى تلك التى قدمها أعضاء فى الحزب الشيوعى.

وقد يكون من العبث أن نفترض أن ظهور علم الاجتماع السوفيتى ومعانيه الأشمل، قد كان بطريقة ما خافياً عن انتباه قادة الحزب الشيوعى. فمن الأكثر واقعية إلى حد كبير أن نفترض أن هذه التطورات قد وقعت بمبادأة ورعاية قادة الحزب ذوى المكانات الرفيعة، والتى من خلالها يستطيع قادة الحزب أنفسهم مراقبة، اختيارات السياسات الجديدة، فإن لم تكن متطورة، فإنهم يفتحون الأبواب الجديدة إن لم تكن مفتوحة، ويوسعون مجالهم من أجل المناورة السياسية.

وينبغى أن نضيف إلى ذلك أن هذه الأبواب يمكن أن تغلق أكثر من مرة. ويعتمد مستقبل علم الاجتماع الأوربى الشرقى بدرجة مباشرة أكثر – وليس كلية – على استمرار التيارات التحريرية داخل الاتحاد السوفيتى، وبخاصة تلك التيارات التى أعلنت عن نفسها – ولو كان من خلال حركات ندية مضادة – منذ انعقاد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفيتى؛ بل ويعتمد ذلك أيضاً على الحفاظ على بعض مستويات الاستقلال القومى والحرية السياسية فى أقطار الكتلة السوفيتية.

المصادر الاجتماعية لعلم الاجتماع الأكاديمى فى الاتحاد السوفيتى

ما هى بعض العوامل المجتمعية التى ساهمت فى إحداث هذا النمو الأخير، أو فى إعادة الإحياء لعلم الاجتماع الأكاديمى فى الاتحاد السوفيتى؟ حيث يستحق ذلك الاستكشاف، وفى السعى لإنجاز ذلك، فإننا نستطيع أن نعرف شيئاً أكثر عن الظروف

التى أدت بصورة عامة إلى نشأة علم الاجتماع الأكاديمى فى أى مكان، بما فيها الولايات المتحدة. وفضلاً عن ذلك، فلما كانت الإجابة على هذا السؤال يجب أن تحتوى على قدر من الاهتمام بطبيعة التفويض المجتمعى الذى يعمل فى إطاره علم الاجتماع السوفيتى، فإن ذلك قد يساعدنا على صياغة تصور أكثر واقعية لمسار التطور فى المستقبل.

فإذا انطلقنا من الحقيقة الواضحة لمعظم الملاحظين للأحداث السوفيتية الأخيرة، فإنه من الواضح أن المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفيتى فى ١٩٥٦ كان الحركة الأولى فى سلسلة الأحداث التى أدت إلى ظهور علم الاجتماع السوفيتى، وعلم الاجتماع اليوغسلافى والبولندى بالمثل. فقد أطلق الهجوم على الستالينية ما أصبح يعرف "بالتخلى عن التحفظ"، وقد بقى التخلى عن التحفظ متأرجحًا، وقد كان المثقفون فى أوربا الشرقية على وعى بذلك فى الغالب كما كنا نحن، غير أنه برغم المتضمنات غير الليبرالية الشاملة لغزو السوفييت ليوغسلافيا فى ١٩٦٨ والرياح الباردة التى هبت فى أعقاب ذلك. فإن السوفييت بقوا فى الحقيقة بعيداً عن العودة إلى صرامة مرحلة ستالين. وبقى التخلى عن التحفظ قائمًا، وإن كان مشوشًا وبطيئًا، إذا حاولنا مقارنة الموقف الحالى مع الوضع الأساسى الذى كان سائداً فى المرحلة الستالينية.

وقد كان لهذا التخلى عن التحفظ، نتيجتان على الأقل. الأولى، أنه أشاع الاسترخاء فى السيطرة السياسية على الحياة الثقافية، وبصورة عامة، سمح للقطاعات الثقافية المختلفة والمثقفين الفنيين العديدين فى إطارها بمساحة أكبر من الاستقلال. وقد أسس ذلك أيضًا قدراً من الأمان بالنسبة للتجديد الثقافى والفكرى. وليس هناك شك فى أن إعادة ظهور علم اجتماع أكاديمى فى شرق أوربا يرتبط بهذا التحرك نحو تحرير الحياة السوفيتية. والثانى لقد استهل التعرض الرسمى للستالينية فترة من انتشار النزعة الواقعية مع زيادة الشك فيما يتعلق بالتقارير الرسمية عن الحياة فى الاتحاد السوفيتى أو فى أى مكان آخر. وقد كان الهجوم على الستالينية يعنى أن السلطة السوفيتية أصبحت يشك فيها رسميًا . ومن ثم فقد ظهرت "أزمة الثقة" فيما يتعلق بالإعلام والاتصال الرسمى، وقد أدى ذلك إلى ظهور اهتمام عام بتوصيفات الحياة التى لم تلوث نتيجة لارتباطها بالمصادر الرسمية.

ومع ذلك، فلم يكن "رجل الشارع" السوفيتى فقط هو الذى أراد أن يعرف ما يحدث فعلاً فى العالم، والذى يستطيع الآن التعبير بحرية عن هذا الاهتمام، بل إننا نجد أن المديرين السوفييت كانت لديهم نفس الحاجة المماثلة كذلك. وأنه كان على القادة السياسيين السوفييت الجدد أن يشبعوا هذه الحاجة وذلك لإعادة الاستقرار لقيادتهم. فقد كان عليهم أن يتجاوزوا العلاقة الضعيفة المتبادلة بين القادة والجماهير، تلك العلاقة التى نشأت خلال الفترة الستالينية، ولكى يحققوا ذلك، فقد كانوا فى حاجة إلى أن يعرفوا فيما يفكر البشر. وفى هذه الفترة ظهرت استفتاءات الرأى العام أيضًا فى الاتحاد السوفيتى، حيث عكست عدم قدرة القيادة السوفيتية الجديدة على العمل فى إطار الأسطورة الرسمية السابقة المتعلقة بإجماع الآراء، وفى نفس الوقت كانت تشير وتبرهن على استعدادهم الكبير لأن يستجيبوا لبعض من هذه التفضيلات والرغبات المتنوعة للجمهور السوفيتى(١٤). وبذلك ينتج الاهتمام السوفيتى الجديد بعلم الاجتماع من ناحية من اهتمامه بالحصول على صورة عن العالم أكثر واقعية ويمكن تصديقها. حيث أصبح علم الاجتماع السوفيتى يؤدى دوره بوصفه نوعًا من "الصحافة" الأكاديمية، التى يستطيع الإنسان أن يثق فى تقاريرها، ولم يكن لدى القادة والمديرين السوفييت اهتمامًا أقل فى مثل هذه التقارير.

ونظرًا لأن فعل التحرير السياسى هو الذى وسع بوضوح الإطار الذى يمكن أن ينشأ فيه علم الاجتماع السوفيتى، فقد يكون من المثير للدهشة إذا كانت المصالح المكتسبة لعلماء الاجتماع السوفييت وكذلك المصالح المكتسبة لجمهورهم، فى جانب منها، لم تؤد دورها فى تشكيل تصوراتهم لرسالتهم، أو مهمتهم المجتمعية. فإذا عبرنا عن ذلك صراحة، فإننا نقول إنه إذا كان علماء الاجتماع السوفييت لم يدركوا أن مهمتهم استعادة الستالينية. كيف إذن يمكن أن يدركوا دورهم ودور علم الاجتماع؟.

تفويض علم الاجتماع. التكامل المجتمعى

وفى محاولتهم الحديث بشأن ذلك معى، تحدث علماء الاجتماع السوفييت صراحة عن "عدم التناسب" و "عدم التوازن" فى مجتمعهم، وعن الحاجة لتصحيحها. ولقد كان ذلك – بعيداً عن مشاركتهم فى علم الاجتماع الصناعى وعلم النفس الاجتماعى – هو

الذى قدم أفضل الأسس لتصور علماء الاجتماع السوفييت العميق للمهمة التى فوضهم المجتمع بها. حيث نجدهم من خلال الحديث عن "عدم التناسب" و "عدم التوازن" يبحثون لتوصيل ما هم مشغولين به، وفى النهاية فإن ذلك يتبلور حول قضية تكامل المجتمع : "بمجرد أن أصبح مجتمعنا متطوراً وأكثر تعقيداً، فإن توازن العلاقات المتبادلة يحتاج إلى فهم. حيث يعد علم الاجتماع هو الآداة التى تربط الاقتصاد بالحياة الاجتماعية، أو تربط الاقتصاد بالحياة الروحية. فهو يساعد على تأكيد تكامل القطاعات المختلفة فى المجتمع – ولا يعنى ذلك أن مجتمعنا غير متكامل – وذلك لكى يساعد على إعادة تنظيم أجزاء وميكانيزمات العلاقات المتبادلة. وحيث توجد ارتباطات الحياة الاجتماعية التى ينبغى فهمها وتفسيرها. وإننى مستقلاً تماماً عن حديث علماء الاجتماع السوفييت، أجد أن بعض علماء الاجتماع اليوغسلاف، بقدر ما أستطيع إدراك ذلك، قد أدركوا أيضاً مهامهم بنفس الأسلوب. وبإيجاز، فإن اللغة التى تبرر بالنظر إليها الرسالة المجتمعية لعلم الاجتماع تتطابق فى الغالب مع تلك اللغة التى استخدمها سان سيمون لإضفاء الشرعية على علمه الجديد للمجتمع. لقد كانت لغة التكامل و "التنظيم".

وكمثال لنوع المشكلة التى يحددها علماء الاجتماع السوفييت بصفتها تعنى "عدم اتزان" "الأجزاء" نجدهم يشيرون إلى إسهامات علماء السكان عندهم، الذين أشاروا إلى التهديد "بالانفجار" السكانى، وذلك حينما تخرج الشباب بصورة دائمة بوصفهم أن لديهم توقعات مهنية عالية وغير واقعية، تلك التى تفترض أنهم قد علموا تعليماً عالياً بالنسبة لسوق العمل المتيسر. وكما قال أحد الزملاء السوفييت، "لا يمكن أن يصبح كل الشباب رواد فضاء". لقد كان علماء الاجتماع السوفييت مهتمين بصورة عامة بالقضايا التى تظهر عند "ملاءمة" الشباب مع المجتمع الذى تم تأسيسه.

ولذلك، تعد مشكلة "الأجزاء" هى مشكلة تنظيم، أو وضع الشخص غير المؤهل فى الوظيفة المسندة إليه، وهو ما قد يعنى إعادة تشكيلهم بصورة محدودة حتى يصبحوا ملائمين بصورة جيدة، أو أن نجعل المخرجات متساوية بصورة عامة مع الأسواق المتيسرة. ويحتوى هذا التصور التكنولوجى لرسالة علم الاجتماع فى المجتمع على الافتراض الضمنى فى تناولنا لبعض الوظائف القائمة من حيث كونها تحتاج إلى

الإنجاز، والأدوار الاجتماعية الأساسية التى ينبغى أن يستعد لها البشر، والنظم الأساسية التى يعمل فى إطارها البشر. ولهذا السبب يوجد اهتمام متزايد بعلم الاجتماع الصناعى، وبخاصة من أجل القوة أو الفعالية التى يمكن أن يقدمها هذا العلم للكشف عن دوافع، إضافة إلى الأجور، وحوافز غير مالية، (وكما شرح ذلك زميل سوفيتى قائلاً "يعمل البشر لأسباب مختلفة، بعيداً عن الإحساس بالمسئولية، لمجرد الحصول على الأجور. حيث نجد التأكيد على الأجور بدرجة عالية بينما التأكيد على القيم الأخرى ما زال متخلفًا"). غير أن علم الاجتماع الصناعى فى الاتحاد السوفيتى يهتم بحالة خاصة فقط من المهمة الأشمل التى يجب أن يقوم بها. هذه المهمة التى عبر عنها أحد الزملاء بقولة "ملاءمة التوقعات مع الواقع"، وليس هناك ما يجعل الأمر أكثر وضوحًا من هذه العبارة التى تؤكد أن علم الاجتماع السوفيتى، مثل الاتجاه الوظيفى الغربى، ينظر إلى بعض أجزاء عالمه الاجتماعى بصفتها معطاة أو مسلم بها، ومن ثم ينظر إلى مهمته بصفتها تتمثل فى أن يجعل هذه الأجزاء تعمل مع بعضها بصورة أكثر تناغمًا. وبذلك تتمثل المشكلة فى دفع البشر للتلاؤم مع النظم الاجتماعية والموافقة عليها، بوصف هذه النظم تدرك كمعطاة أو مسلم بها. ولكى ندرك التكامل بصفته قضية تتعلق "بالأجزاء" فإننا بذلك ندركه بالنظر إلى نموذج ينظر إلى النسق من حيث إن له "متطلبات" و"أجزاء" تظل ثابتة أساسًا برغم أن الروابط بينها بعضها ببعض قد تم تدعيمه أو تعديله.

ويلتزم علم الاجتمع السوفيتى الجديد - مثل التراث الغربى لعلم الاجتماع ابتداء من كونت وحتى بارسونز - بنظمه الاقتصادية القائمة وبالمبادئ الأساسية لنسقه فى التدرج الاجتماعى. ومن ثم يحدد مهمته بصورة أساسية، بأن يجعل هذه النظم تعمل بفعالية وأن يجعل بقية المجتمع تتلاءم بصورة متناغمة فى الحدود التى تحددها هذه النظم. ويتمثل الافتراض الأكثر أساسية لعلماء الاجتماع السوفييت، مثل معظم العلماء الوظيفيين الأمريكيين، فى أن المشكلات الرئيسية لاقتصادهم قد تم حلها، فى الحقيقة، وبصفة خاصة من خلال كونهم قد أدركوا اقتصادهم بصفته معطاة مسلم بها، ومن ثم انطلقوا من هذه القضية قائلين "تتمثل حاجتنا الأساسية فى تأسيس الظروف الموضوعية للحياة الملائمة للجماعة - بوصف ذلك هو الأساس. ولقد انجزنا ذلك. ونحن

الآن نواجه قضية تطرير العلاقات الاجتماعية، والحياة الروحية والثقافة... لقد اعتدنا أن نفكر فعلاً في الأمور الاقتصادية في معظم الأحيان، ولكننا الآن نستطيع التفكير فيما يتعلق بالأمور الروحية والاجتماعية".

وبذلك يعد ظهور "النموذج الغربي" لعلم الاجتماع الأكاديمي في الاتحاد السوفيتي مقدمة منطقية تعتمد على الاقتصاد السوفيتي المستند إلى قاعدته الصناعية. وإذا كان تحرير السياسات السوفيتية قد وفر الفرصة لظهور علم الاجتماع السوفيتي، فقد كان نضج التصنيع السوفيتي – ونمو الشرائح الإدارية والفنية التي تعتمد في وظائفها على فاعليتها الفنية – هو في الغالب الذي قدم الدوافع للاستفادة من هذه الفرصة. وبذلك يعد التصنيع السوفيتي المقدمة المنطقية لعلم الاجتماع السوفيتي. وقد تم تحديد مشكلات صياغة التكامل بين الشكل السوفيتي للتصنيع وإدارته، بصفتها المشكلات الأساسية التي ينبغي أن يكرس علم الاجتماع السوفيتي ذاته لها.

نموذج للمصادر البنائية لتأسيس علم الاجتماع الأكاديمي

إذا نظرنا إلى تطور علم الاجتماع الأكاديمي في الاتحاد السوفيتي من وجهة نظر الاهتمام بالتحليل السوسيولوجي ذاته، فإننا يمكننا أن نتناوله بصفته حالة من بين عدد أكبر من الحالات، أعني تلك الحالات التي تبرهن على تأسيس علم الاجتماع الأكاديمي. وبذلك توسع الحالة السوفيتية من عينة مثل هذه الحالات، وهي إضافة إلى الحالات الأخرى، الناجحة أو الفاشلة تقدم أساساً لزيادة تطوير آرائنا فيما يتعلق بالظروف الاجتماعية التي يتأسس في ظلها علم الاجتماع الأكاديمي. فإذا عرفنا أن الحالة السوفيتية بها اختلافات قومية وتاريخية هامة عن الحالات الأخرى، فإننا قد نستفيد منها، مع ذلك، لاقتراح نموذج مؤقت يحدد الظروف الاجتماعية التي يصبح في ظلها علم الاجتماع الأكاديمي بصورة عامة مؤسساً . حيث يوضح تطور علم الاجتماع الأكاديمي في الاتحاد السوفيتي أن ذلك ليس مرتبطاً بالضرورة وبصورة محددة بشكل التنصيع الغربي، بل ويفترض أنه من الممكن أن يحدث في أي نموذج للمجتمع الصناعي في مرحلة معينة من التطور.

ويصبح علم الاجتماع الأكاديمي مؤسساً إذا توفرت الظروف التالية :

١ – حيثما يكون التصنيع قد وصل على الأقل إلى نقطة "الانطلاق" وأصبح يعتمد على ذاته.

٢ – وحينما يكون المنظرون الاجتماعيون، كنتيجة لذلك، أكثر استعداداً لتحديد وتصور مشكلاتهم الاجتماعية بصفتها ليست اقتصادية أو "اجتماعية". بصفة كاملة، وهو ما يعنى أن نقول، بصفتها متميزة عن المشكلات الاقتصادية.

٣ – حينما يمكن للتكنولوجيا الجديدة أن تقدم كنتيجة لإنتاجيتها، الإشباعات الجماهيرية، ومن ثم تكسب ولاء جماعات كبيرة.

٤ – حينما يقضى بالتالى على التهديد بظهور النزعة الرجعية. ولذلك نجد أن النظم الأساسية والصفوات القومية التى تطور التصنيع وتسيطر عليه، قد أصبحت مقبولة من قبل أعضاء المجتمع. ومن ثم لا ينظر إلى موضوعات الخلاف الباقية بصفتها أمور نتعامل معها من خلال إستراتيجية للتصنيع، أو الطبقات الاجتماعية التى سوف تسيطر عليها، ولكنها سوف ينظر إليها بصفتها مسألة تكتيكات. (وتعد الإدارة اللامركزية هى الشىء الذى يجرب الآن فى الاتحاد السوفيتى، وبرغم أهمية ذلك، فإنها لا تحتوى بالتأكيد على أى تفكير للعودة إلى الملكية الخاصة ووراثة المصانع). وفى ظل هذه الظروف لا ينظر إلى الخلافات السياسية الباقية بصفتها تحتوى على الخلافات فيما يتعلق بالموضوعات أو الاهتمامات الأكثر أساسية، تلك التى يهتم بها البشر بقوة للغاية، حتى أنهم سوف لا يقبلون الهزيمة السياسية بدون اللجوء للقوة أو الحرب الأهلية.

٥ – وحيث يسمح بأشكال التحرير السياسى وتوسيعه نتيجة لكل ذلك، وذلك لأن الاختلافات بين الجماعات المتخاصمة أقل أهمية الآن، ويمكن أن تقبل الجماعات السياسية الحاكمة أن تفقد وظيفتها بصورة سلمية، وذلك لأنهم لا يعتقدون بأن من يحلون محلهم سوف يغيرون المجتمع بأساليب تنتهك التزاماتهم وقيمهم الأكثر أساسية.

٦ – كلما استمر التصنيع تنمو أعداد الصفوات الفنية والإدارية، كذلك يحدث نمو فى النزعة المهنية والتخصص بالنسبة للإدارة التى سوف تعتمد سلطتها على الكفاءة التى تمتلكها وهى الكفاءة التى تستند إلى المهارات الفنية والمعلومات الصحيحة، والأساليب العلمية، حيث تبدأ وظائفهم تعتمد بصورة متزايدة على فاعليتهم الواضحة، أو على النتائج التى يحققونها، وتصبح الاعتبارات الأخرى غير جوهرية بدرجة أكثر، وبصفة خاصة حينما يحدث إخماد أو إحباط التهديد "بالرجعية" أو بالثورة المضادة. وحيث ترغب الصفوات الفنية والإدارية وتضغط فى اتجاه مجالات أكثر من أجل تميزها، وحيث تكون لها مصالح مكتسبة فى زيادة استقلال القطاعات".

٧ – ونتيجة لذلك، سوف ينمو استقلال أكبر لأى من القطاعات، بل ويسمح به بين القطاعات المختلفة للمجتمع، حيث نجد الآن كل قطاع فى المجتمع يخضع لضغط أقل لتأكيد ولاءاته السياسية الأساسية، ويمكن أن تتاح له حرية أكبر لكى يعمل بالنظر إلى معاييره المتخصصة ومحكاته الفنية المختلفة، بعبارة أخرى، بدرجة أكثر "استقلالية".

٨ – وحينما تنمو مسألة التآزر بين القطاعات الاجتماعية المختلفة كنتيجة لذلك، وحيث يبدأ النظر إليها بأسلوب محدد، أعنى بصفتها وظيفة السلطة العامة، وإن كانت ليست سياسية بالأساس ولكن فنية فى طبيعتها.

وبعبارة أخرى، لا تتحدد صعوبات التآزر – عدم الاتزانات – بصفتها تعزى لعدم الولاء، أو للمقاومة والعدائية العميقة المستمرة، تجاه الصفوات القومية والنظم الأساسية فى المجتمع. ومن المحتمل بدرجة أقل النظر إلى المشكلات العامة بصفتها تعبر عن قصد متعمد للإطاحة بالنظم الأساسية أو تدميرها.

٩ – ولذلك يعد تأسيس علم الاجتماع الأكاديمى أساسًا جزءًا أو حالة خاصة من التطور الأكثر عمومية لاستقلال القطاعات. وهو يعد استجابة رمزية وأدائية للمشكلة المتزايدة والخاصة بتأكيد تكامل القطاعات الاجتماعية التى أصبحت، بمرور الوقت، متباينة ومستقلة بصورة متزايدة. وهو يعد كذلك ذا طبيعة أدائية من حيث كونه يساهم، بأساليب عملية "وتطبيقية" فى تحقيق التكامل الفعال للقطاعات والمستويات الاجتماعية المختلفة. وهو يعد "رمزيًا" لكونه يخص ذاته بصياغة "خريطة" المجتمع، ومن ثم توزيع

الأجزاء الاجتماعية المختلفة فى أماكنها، ومن ثم الربط بينها رمزيًا، وإبرازها بصفتها جزءًا من الكل الاجتماعى الأكبر.

وسواء كان علم الاجتماع الأكاديمى ذا أهمية من الناحية الرمزية أو الأدائية، فإنه أى علم الاجتماع يصبح مؤسسًا، حينما يتحدد تكامل المجتمع الصناعى، أى التآزر بين القطاعات بصفته مسئولية السلطات العامة، وبصفته مهمة فنية أكثر من كونه مشكلة سياسية أو تتعلق بالتعبئة السياسية.

وذلك يتفق بدوره مع النظر إلى القطاعات العديدة بصفتها أساسًا موالية ومتباينة وظيفيًا أكثر من كونها مفسدة وتنتظم فى ترتيب متدرج. وحينئذ، يوجد ميل أقل من قبل السلطة العامة لمراقبة كل قطاع فى علاقاته مع القطاعات الأخرى بصورة دقيقة. ويتلاءم هذا الميل مع تصور المجتمع بصفته نسقًا، حيث التأكيد فى إطاره على تساند أجزائه بسبب وظائفها المتخصصة. وحيث من المتوقع أن يؤدى اعتمادها المتبادل – وليس فقط السيطرة الخارجية الأساسية عليها – إلى دعم التكامل الاجتماعى بصفته مشكلة تتصل "بالاتزان"، أو بصفته نوعًا من التكيف المتبادل للأجزاء كل مع الآخر، أكثر من كونه فرضًا للسيطرة المركزية لأحد الأجزاء على كل الأجزاء الأخرى. ومن ثم ينظر إلى التكامل من حيث كونه ينتج عن الاتزان الداخلى و "التلقائى" بدلاً من النظر إليه بصفته يتضمن السيطرة من الخارج.

وتتحرك الأنساق الأمريكية والسوفيتية نحو تصور مشترك انطلاقًا من اتجاهات متناقضة. إذ يتحرك النسق السوفيتى نحو هذا التصور من خلال جهاز الدولة القوى المركزى والمسيطر، وتتضمن حركته استرخاء للسلطة العامة. بينما يتحرك النسق الأمريكى نحو هذا التصور من دولة ليبرالية نسبيًا "دعه يعمل" فى طبيعتها، وتحتوى حركته على زيادة فى السلطة العامة. وبينما نجد أن كليهما ينجذب، حينئذ، لتصور للمجتمع بصفته يعمل على تأكيد التآزر الذاتى، والحفاظ الذاتى على البقاء، فإن ما هو مشكل فى النسق الأمريكى هو تأكيد شرعية زيادة السلطة العامة، بينما ما يشكل مشكلاً بالنسبة للحالة السوفيتية يتمثل فى شرعية انكماش السلطة العامة. وما يعد هامًا، حينئذ، بالنسبة للمنظرين الأمريكيين الذين يعملون داخل تيار الاتجاه الوظيفى

يتمثل فى اكتشاف الأسلوب الذى يمكن بواسطته استيعاب مبادرات الدولة المتزايدة من حيث السيطرة السياسية فى تركيزهم النظرى التقليدى على تحليل النسق. ومع ذلك، فإن ما يعد هامًا بالنسبة للمنظرين السوفيت يتمثل فى اكتشاف أو تطوير نظرية اجتماعية تؤكد على رؤية غير متدرجة لتساند النسق، وفى نفس الوقت تخفض الصراع بين الالتزام السوفيتى بالماركسية وافتراضاتها الأساسية المتعلقة بالتدرج الأساسى.

ولذلك فإنه من المفارقات، أن يبدو التصور الأكاديمى لعلم الاجتماع يشق طريقه إلى الظهور، حيث - برغم الحديث عن أهمية القيم الأخلاقية - يبدو أن لدى البشر تسليمًا ضمنيًا على الأقل بأولوية العملية الاقتصادية، ويلتزموا بتقديم ولائهم لشكل محدد من التصنيع. ومن ثم فإنه يمكن السماح لعلم الاجتماع بالتأكيد على ما يعد موضوعيًا، أو محررًا من القيم، وقبل ذلك التأكيد على الصراع السياسى؛ حيث لم يشارك المجتمع فى صراع هام حول ما يشعر أنه يشكل القيمة الأكثر أساسية، وتلاؤمًا مع ذلك تثق صفواته فى أنهم يستطيعون الاعتماد على دعم العلماء الاجتماعيين على الأقل فيما يتعلق بالموضوعات الأساسية. وبعبارة أخرى، يمكن أن يصبح علم الاجتماع الذى لديه تصور ذاتى بعدم الولاء مؤسسًا حينما تثق الصفوات فى المجتمع بأن علماءها الاجتماعيين ليسوا محايدين فى الحقيقة.

ومع ذلك، فإنى لا أرغب فى افتراض أن علماء الاجتماع السوفييت لم يعودوا فى حاجة لأن يقدموا البراهين على ولائهم للأيديولوجيا السوفيتية. إذ يبدو بالنسبة لى أن هذه الحاجة ما زالت قائمة، كما تتضح، على سبيل المثال من خلال الاستخدام الطقوسى والمستمر للاقتباسات من الأدبيات الماركسية الكلاسيكية، ومن المقالات والكتب العديدة التى مازال علماء الاجتماع السوفييت يكتبونها والتى تقدم نقدًا جبريًا لعلم الاجتماع الأمريكى. ومع ذلك، تبدو هذه الحاجة لتقديم دليل عام لولاء الشخص تتضاءل، ويتلاءم مع ذلك وجود تأكيد أكبر على العمل وفق المعايير الخاصة والملائمة والمميزة لعلم الاجتماع ذاته. وفى حين أنى لم أسمع بادعاء علماء الاجتماع السوفييت بأن علمهم هو علم اجتماع متحرر من القيم، فإنهم لاحظوا بقوة أهمية الحفاظ على "الموضوعية" فى العلوم الاجتماعية. وبنفس الروح، فقد اشتكوا أيضًا من بعض المؤرخين السوفييت الذين أعادوا كتابة التاريخ لكى يمجدوا إسهامات بعض القادة

السياسيين، وهم يقولون إن مثل هذا العمل يجعل البشر يفتقدون الثقة فى الكتابات التاريخية بصورة عامة، ويضعف من هذه الثقة العامة فيها.

ومع نشأة الظروف التى أدت بصورة عامة إلى نموذج "موضوعى" لعلم الاجتماع الأكاديمى فى أوربا الشرقية، فإن الإطار الأكثر عمومية تم تأسيسه من أجل إدراك أكثر إيجابية للاتجاه الوظيفى والحوار معه. ومع ذلك فقد كان من غير الممكن أن يتطور ذلك بدون حدوث تغيرات أساسية فى تصورات السوفييت لمستقبلهم، وبصفة خاصة اتجاههم نحو مقدم الشيوعية الكاملة. ويتلاءم مع ذلك، أن نمو اهتمام السوفييت بالاتجاه الوظيفى سوف يتضمن أن هذه الاتجاهات نحو المستقبل(١٥)، قد بدأت فى التراجع فعلاً. فإذا قلنا إن الاتجاه الوظيفى ينمو وسوف ينمو بحسب طلب أوربا الشرقية، فإن ذلك يعنى أن الألفية السعيدة لتوقعات الماركسية السوفيتية سوف تضعف، وهو ما يعنى أن نقول أيضًا إن المجتمع السوفيتى بطىء فى اندفاعه إلى الأمام نحو مستقبل "شيوعى" مختلف بصورة جذرية، وهو ما يعنى كذلك أن نقول إن رغبته فى مستقبل "شيوعى" يختلف جذريًا عن الحاضر "الاشتراكى" ويسمو عليه، تتآكل فى حيويتها، ويعنى ذلك ضمنيًا كذلك أن البشر السوفييت يتقدمون نحو الحياة فى الحاضر الذى يأملون فى تحسينه بصورة أساسية، والذى لا يتوقعون أن يخضع لتغيرات بنائية أساسية.

ويتلاءم مع ذلك، أن المؤشر الأساسى الذى يجب ملاحظته فى أعمال علماء الاجتماع السوفييت – وهو المؤشر الذى يشهد على أن انتقالهم إلى النموذج الوظيفى – جارى الحدوث، حيث يدور هذا المؤشر حول مدى استمرارهم فى استخدام أو رفض نظرية "الفجوة الثقافية" لتفسير نقائص مجتمعهم. وبصورة محددة، نجد أن العلماء الاجتماعيين السوفييت من الأجيال الأولى قد فسروا نقائص المجتمع السوفيتى بالنظر إلى نظرية الفجوة الثقافية. وهو ما يعنى أنهم قد فسروا تصدعات المجتمع بصفتها من بقايا المجتمع البرجوازى الذى لم يمح أثره بعد. ولهذا السبب، فإنى أعتقد أنه من الأمور التى لها دلالة خاصة أن نجد أنه من الصعب بالنسبة لأى من العلماء السوفييت الذين تحدثت معهم – بغض النظر عن ما يقولونه علانية – أن يستخدم هذه الملاحظة

التفسيرية. فالحديث عن الواقعية المتزايدة - كما أشرت قبل ذلك - لعلماء الاجتماع السوفييت هو أسلوب آخر لقول نفس الشيء .

فإذا رأينا أنه من المحتمل أن يكون انهيار منظور علماء الاجتماع السوفييت الموجه نحو المستقبل أكثر وضوحاً واكتمالاً في الدراسات الكمية، والجزئية للمؤسسات والتنظيمات من وضوحه في الدراسات الشاملة أو الكلية للنظم الأساسية في مجتمعهم، على سبيل المثال نسقهم في التدرج الاجتماعي أو العلم والتكنولوجيا أو أبنية القرابة والمجتمع المحلي. فإنه من المحتمل إمكانية تأسيس قدر كبير من نفس التمييز بالنسبة لعلم الاجتماع الأمريكي بالمثل، حيث إنه مفروض عليه أيضاً، ولو جزئياً، بسبب الطبيعة الأساسية لمناهج البحث التي يستخدمها، أن يؤدي دوره بدرجة أكثر في إطار الدراسات الجزئية. وباستطاعتنا أن نتوقع أيضاً أن الانتقال إلى بحوث أقل توجهاً نحو المستقبل سوف يتحقق عبر أبعاد جيلية، حيث نجد أن شباب العلماء أقل توجهاً نحو المستقبل بينما سوف يمنح جيل الكبار تأكيداً أكبر للعمل الأكثر شمولاً والأكثر توجهاً نحو المستقبل.

ومع ذلك، يبدو من المحتمل - وينبغي توقع ذلك - أن يبقى علماء الاجتماع السوفييت أكثر توجهاً نحو المستقبل من علماء الاجتماع الأمريكيين. ومع ذلك، فإنه من الممكن أن لا يقتصر جانب من ذلك على الماركسية أو المجتمع السوفيتي فقط، ولكنه قد يكون خاصية مشتركة وأكثر عمومية في أوربا وعلم الاجتماع الأوربي كذلك. وقبل أن نصدر حكماً على مدى توجه علم الاجتماع السوفيتي نحو المستقبل، فإننا ينبغي أن نكون حريصين على التمييز بين هذا التوجه والتوجه التاريخي الأكثر عمومية. وفي رأيي فإن هناك تساؤلاً حاسماً يتعلق بمدى إظهار الباحثين السوفييت لاعتقادهم بأن المجتمع السوفيتي في المستقبل سوف يكون مختلفاً كلية عن المجتمع السوفيتي الحالي وأكثر تفوقاً عليه، وإذا كان الاعتقاد على هذا النحو، على أي شيء يستند هذا الاختلاف أو التفوق. ويبدو أن هناك شكاً ضئيلاً في اعتقاد العلماء الاجتماعيين السوفييت الآن في أن المجتمع السوفيتي سوف يكون في المستقبل مجتمعاً أفضل. ومع ذلك، فهم يعتقدون أن هذا التحسن سوف يتحقق نتيجة لتطور العلم والتكنولوجيا، وليس نتيجة

للتغيرات فى النظم الأساسية الأخرى. وبإيجاز، ففى حين أنه ما زالت هناك آمال متوهجة بشأن المستقبل، فإن هذه الآمال تعتمد على عوامل موجودة فعلاً فى الحاضر، وهو الحاضر الذى أصبح يدرك بوضوح الآن بصفته استمرار مع المستقبل عن ما كان يعتقد قبل ذلك. ومع ذلك، توجد فى نفس الوقت، كذلك، بعض المؤشرات التى تؤكد على أن التطورات التكنولوجية أصبحت تدرك بصورة متزايدة ليس فقط بصفتها تؤدى إلى التقدم، ولكن بصفتها، تؤدى بقدر ما إلى ظهور بعض المشكلات بالمثل. وقد يبدو الاهتمام المتنامى بالأخلاق والمعتقدات الأخلاقية[١٦] بين علماء الاجتماع السوفييت وفى أوربا الشرقية، وكذلك القيم والأخلاق الفردية بصفته يشير إلى انهيار الثقة التى يضعونها فى العلم والتكنولوجيا، أو فى اعتقادهم بأن تطور العلم والتكنولوجيا فى المستقبل كفيل وحده بحل مشكلات مجتمعهم. وبعبارة أخرى، من المحتمل أن يشير هذا التحول الواضح فى الاهتمامات الفكرية التى يبرزها هذا التأكيد على الأخلاق إلى قدر من ضعف التوجه نحو المستقبل.

وحينما تتأسس الظروف الاجتماعية التى أشرت إليها فيما سبق بصورة أكثر اكتمالاً، فإن علوم الاجتماع فى الغرب والشرق سوف تظهر ميلاً متنامياً نحو الالتقاء، واهتمامًا مشتركًا فى الحفاظ على النظام الداخلى، وأيضًا التخلص من الخلافات "الراسبة" فى مجتمعاتها، والعمل على تنقية العلاقات وتأكيد توازنها بين القطاعات المختلفة. ولكونهما يلتزمان بصورة مشتركة بالحفاظ على بقاء أشكال التصنيع التى لديهما وتطويرها، والنظر إلى هذه الغايات بصفتها مسلمات، فإن علم الاجتماع فى كل من الغرب والشرق سوف يؤكد على أهمية الموضوعية. وفى متضمناتها المجتمعية الأشمل، فإن ذلك يعنى أنهما سوف يتبنيان نظرة تكنولوجية لإدارة المجتمع بحيث تقدر فاعلية أى من قطاعاته العديدة بالنظر إلى زيادة كفاءتها، أساسًا، وبحيث تعمل هذه النظرة على تخفيض تكاليف وتوترات فاعليتها داخل إطار النظم الأساسية التى تسيطر على التصنيع، ومن ثم تعمل على توافق الترتيبات الاجتماعية الأخرى معها. وبذلك يستطيع علم الاجتماع الذى يهتم بميتافيزيقا "النسق" و"الوظيفة" أى بالاتجاه الوظيفى أن ينمو.

إعادة التوافق القادم لعلم الاجتماع فى العالم

يتضمن نمو علم الاجتماع الأكاديمى فى الاتحاد السوفيتى أن تواجه الماركسية اليوم - ليس أقل من الاتجاه الوظيفى فى الولايات المتحدة - صعوبات ومشكلات جديدة بأحجام كبيرة. إذ يعد النمو الواضح لعلم الاجتماع الأكاديمى فى أوربا الشرقية إشارة ليس فقط إلى ظهور هذه المشكلات الجديدة، ولكن أيضًا إلى أنها قد أدركت ولو جزئيًا بواسطة الأعضاء القياديين فى الحزب الشيوعى، الذين شعروا بالحاجة إلى وسائل فكرية جديدة. ومن المؤكد أنهم قد أدركوا ضرورة أن يتفاعل علم الاجتماع الأكاديمى أو "الواقعى" الناشئ مع "المادية التاريخية" أو "الماركسية اللينينية" وتوقعوا ذلك. وفى الحقيقة، فليس هناك باحث من الذين تحدثت معهم فى أوربا الشرقية قد توقع إمكانية أن يؤدى هذا التفاعل إلى نتائج من جانب واحد فقط. إذ توجد احتمالية كبيرة فى أن يؤدى النمو المستمر لعلم الاجتماع الأكاديمى فى أوربا الشرقية إلى تطور الماركسية ذاتها، وتغييرها بصورة أساسية.

ذلك يعنى أن تطوراً فكرياً هائلاً فى علم الاجتماع فى العالم على وشك الوقوع، وسوف يتعجل وقوعه بالقدر الذى تتحرك فيه الماركسية وعلم الاجتماع الأكاديمى نحو مزيد من الاتصال والحوار المتبادل. ويبدو أن الفجوة التاريخية الأكثر أساسية فى علم الاجتماع فى العالم، تلك التى فرقت بين أتباع كونت وماركس. بدأت فى الالتئام، وهو الالتئام الذى تم التعبير عنه من خلال علاقاتهما المتبادلة كل بالآخر. وأيضًا من خلال التنظيم الداخلى لكل منهما. ولا يعنى هذا التفاعل المتبادل وإعادة الالتئام أن كليهما سوف ينتهى بالضرورة إلى نفس الموضع، أو أنهما سوف يتلاقيان حول نموذج واحد، غير أنه يبدو من المحتمل أنهما سوف يقتربان - فى بعض الجوانب - من بعضهما عن ذى قبل. وسيبقى مدى سرعة حدوث ذلك مسألة أكثر صعوبة، وقد يكون من السهل أن نخلط بين تصور حدوث ذلك مع سرعته. ويحتاج ذلك أن نتذكر، أن الجمعية السوسيولوجية السوفيتية، على سبيل المثال، قد تأسست فى عام ١٩٥٨ فقط وأن الاجتماع الأول لعلماء الاجتماع السوفييت على مستوى الجمهورية قد عقد فى ١٩٦٦ . ولذلك، فنحن باحتمال كبير نتناول عملية سوف تستغرق جيلاً آخر على الأقل لكى يتحقق توازن جديد.

لقد افترضت في بداية هذا الفصل أن أى تغيير يمكن أن يساهم فى التعاون السلمى بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى سوف يكون له صداه فى تأييد كل البشر ذوى الإرادة الخيرة له، برغم أن الحكم الأساسى على الالتقاء المتزايد بين العلوم الاجتماعية ينبغى أن يهتم بصورة جادة كذلك بالأساس الذى يستند إليه تحقق الالتقاء. إذ توجد قبل كل شيء، إمكانية دائمة للوحدة الميترنيخية Metternichian . حيث إن شروط الاتفاق، التى سوف تتفق عليها الأطراف تعد مشكلة هامة تتطلب اهتمامًا خاصًا. وعلى سبيل المثال، فإنه إذا كان على علم الاجتماع فى الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى أن يتطورا بصورة عامة تجاه مواقف إمبيريقية من الناحية المنهجية، مثل علم الضبط والسيطرة والتحليل النظمى، وبحوث العمليات – وهو التطور المستحيل بدون شك – فإن هذا التطور سوف يبشر بثقافة يسيطر عليها الفنيين المفتقدين للجوانب الروحية، أو المخلوقات المفيدة والقابلة للاستخدام، حيث تم إفساد أى شكل من أشكال النزعة الإنسانية السوسيولوجية. وحيث يصبح الاتجاه الوظيفى أفضل إلى حد بعيد، حتى لو كان الاتجاه الوظيفى "الذى يؤكد على الثبات". وحيث تصبح الماركسية أفضل إلى حد بعيد، حتى ولو كانت الماركسية "الفجة".

وسوف تعتمد طبيعة إعادة التكيف القائم أو الذى سوف يتحقق بين الماركسية والاتجاه الوظيفى، فى جانب هام منها، على الطريقة التى سوف يتطور بها كل منهما داخليًا، وبالمثل على أنواع التأثير التى سوف يمارسها كل منهما على الآخر. وذلك يعنى بدوره، أنه سوف يعتمد جزئيًا على الطريقة التى سوف يتطور بها علم الاجتماع الأكاديمى أو "الواقعى" فى الاتحاد السوفيتى، وبصفة خاصة أكثر، على الطريقة التى سوف يحل بها معظم توتراته الداخلية الهامة. حيث يتمحور الصراع المحورى فى علم الاجتماع الأكاديمى السوفيتى من ناحية بين هؤلاء الذين يدركونه ويدعمونه بصفته وسيلة أدائية أساسًا، أى بسبب فائدته بصفته مساعدة تكنولوجية فى الإدارة والتدبير، وبين هؤلاء الذين يعد علم الاجتماع الأكاديمى بالنسبة لهم له جذوره الأيديولوجية فى دوافعهم الليبرالية والذين يريدون أن يرونه متطورًا، وذلك لأنهم يعتقدون أنه سوف يساهم فى ثقافة أكثر إنسانية، وحيث يعد ذلك بلاشك توترًا قاصرًا على علم الاجتماع الأكاديمى فى الاتحاد السوفيتى، وذلك لأنه موجود فى أوربا الشرقية والغربية، وفى الولايات المتحدة بالمثل.

وبينما يظهر علم الاجتماع الأكاديمى اليوم عديداً من التوترات الداخلية، فإنى لا أعتقد أن توتره الأكثر أساسية هو ذلك التوتر الذى يوجد بين هؤلاء الذين يعتبروا من مناصرى النزعة الإمبيريقية منهجيًا وبين هؤلاء الذين يؤيدون البحث الموجه بنظرية، أو بين البحث والنظرية، أو حتى بين مناصرى البحث "التطبيقى" والبحث "النظرى". وقد افترض كل من روبرت ميرتون وهنرى ريكين بحق أن هناك ميلاً قويًا نحو البحث الإمبيريقى فى علم الاجتماع السوفيتى الجديد، لتطوير نوع من "الواقعية العملية" مع اهتمام ضئيل بتتبع المتضمنات النظرية لما تمت ملاحظته(١٧). ومع ذلك، فلا أعتقد أن علماء الاجتماع السوفييت الذين اعترضوا على هذه "النزعة الواقعية العملية" يرون أن البديل يتمثل فقط فى علم الاجتماع "النظرى" الذى لديه التزام نظرى قوى. فهم لديهم رؤية أشمل لعلم الاجتماع الجديد، وهم حساسون لمتضمناته الأيديولوجية والقيمية، وقبل كل شىء فهم يعدونه فى الغالب جزءًا من العملية التحريرية الأوسع للحياة السوفيتية، فإذا قيل إن هؤلاء البشر قد ينجذبون إلى أى من أشكال علم الاجتماع "النقدى"، فإن أصحاب الواقعية العملية، يؤيدون بدورهم علم اجتماع "للإدارة" بالأساس، وهو ما يعنى أن الأخير لا يشارك فقط فى أى من أشكال البحث، ولكن بصفته يشكل قوة للضبط الاجتماعى، فى مقابل أن الأول لا يهتم فقط بتأسيس علم اجتماع نظرى ولكن ببناء مجتمع أكثر إنسانية.

وسوف يعتمد معنى إعادة التقارب بين علم الاجتماع السوفيتى والأمريكى، أو بين علم الاجتماع الأكاديمى والماركسية، إلى حد كبير على مدى التزام أى منهما بعلم اجتماع الإدارة أو التدبير. حيث يعد علم اجتماع الإدارة أساسًا وسيلة لدفع الحالة الراهنة نحو أداء أفضل. وهو إذ أيد ذلك داخل إطار يستهدف حماية وتقوية النظم الأساسية القائمة فى المجتمع، وليس إدراكها بصفتها تشكل مصدراً لمشكلات المجتمع. ويرى علم اجتماع الإدارة العالم من وجهة نظر قيم وحاجات الصفوة الإدارية فى المجتمع، وهو يتشكل بواسطة منظورات ومبادرات، ونواحى قصور هذه الصفوات. ويشجع علم اجتماع الإدارة على تحقيق فهم متسامح مع الحالة الراهنة. وبينما يسلم بأن هذه الحالة بها مشكلات، فإنه ينظر إلى هذه المشكلات على أنها من الممكن تجاوزها من داخل إطار النظم الأساسية، وبدون إجراء تغييرات جذرية. وأن الحلول

التى يبحث عنها ويقدرها ويمتدحها تقتصر على تلك الحلول التى تتوافق مع الأبعاد الأساسية للحالة الراهنة ونظمها الرئيسية. وتتمثل الوظيفة المحورية لعلم اجتماع الإدارة فى اكتشاف الأساليب الأكثر فعالية والأقل تكلفة لإشباع المتطلبات المحددة للحالة النظامية الراهنه.

ويميل علم اجتماع الإدارة بصورة عامة إلى تبنى رؤية مكيانيكية وتكنوقراطية للحلول البديلة لمشكلات الحالة الراهنة. وهو يفشل عمومًا فى إدراك أن السياسات تقبل ليس لكونها الأكثر نفعًا للمجتمع ككل، ولكن لأن مناصريها هم الأكثر قوة، وأن البديل الذى يدعمونه يعد أكثر نفعًا بالنسبة لهم.. بإيجاز، يفتقد علم اجتماع الإدارة طبيعة المنافسة والصراع بين الحلول البديلة. وهو يفشل كذلك فى إدراك الطبيعة السياسية للعملية التى يتفوق فيها أحد الحلول على البدائل المتنافسة، وهو يتجاهل بصورة منظمة بعد القوة Power فى تحليلاته التفسيرية، ويفكر علم الاجتماع الإدارى بصور بيروقراطية أكثر منها سياسية. فهو فى الواقع، يبحث ببساطة عن أساليب أقل تكلفة وأكثر فعالية لتحقيق المتطلبات الأساسية للحالة الراهنة، بعيدًا عن العملية السياسية (*).

المعاهد والجامعات كسياقات لعلم الاجتماع الأكاديمى

تعد العلاقة بين علم اجتماع الإدارة الذى أشرت إليه وعلم الاجتماع النقدى، وتوازن القوة بينهما نتيجة لمؤثرات عديدة. ويتمثل أحد هذه المؤثرات فى الوسط المؤسسى المباشر الذى نشأ فيه علم الاجتماع ومارس فاعليته على أساس يومى.

(*) يقصد بعلم اجتماع الإدارة والتدبير الاجتماعى هنا، العلم الذى يتولى إدارة المجتمع عن طريق متابعة مصادر التوتر والتخفيف منها، كما أنه العلم الذى يتولى تقديم الحلول للمشكلات التى قد تظهر فى المجتمع. وبذلك يحافظ على النظم الأساسية القائمة فى المجتمع فى ظل نوع من الأداء الوظيفى الميسر، الأمر الذى يعنى أن هذا العلم يهتم بالحفاظ على توازن المجتمع وتكامله وبقائه فى حالة من الأداء الوظيفى الفعال، بما لا يجعله معرضًا لأية تغيرات جذرية، ويعد هذا العلم نموذجًا للعلم الاجتماعى الذى طالب به أوجست كونت، بوصفه العلم الذى يقود المجتمع فى تقدمه ويحافظ على نظامه، وكان يقصد بذلك علم الاجتماع. "المترجم"

فإذا تحدثنا بوضوح فسوف نجد أن هناك سياقين محليين متميزين لتشكيل علم الاجتماع، وهى "الجامعة" و"المعهد". ولا يقتصر هذا التباين البنائى على علم اجتماع أوربا الشرقية أو الاتحاد السوفيتي، بل يمكن أن يوجد فى أوربا الغربية أو الولايات المتحدة.

وتميل المعاهد السوسيولوجية، ومعاهد العلم الاجتماعى إلى أن تصبح تنظيمات ذات طبيعة "مقاولات" إلى حد ما، تهتم بفاعلية بتأسيس مشروعات البحث، ومن ثم فهى تؤدى دورها بصفتها وسيطًا أو سمسارًا بين عديد من الزبائن الذين لهم اهتمامات بالأشكال العديدة لعلم الاجتماع التطبيقى من ناحية، ومن ناحية أخرى بكليات الجامعة التى لديها المهارات والاهتمامات لأداء هذه الخدمات. وبرغم أن المعاهد الأوربية الشرقية لا تنتشر فيها إطلاقًا اتجاهات المقاولات، فإنها تميل إلى الارتباط بقوة بجهاز الدولة، وتعتمد بصورة كاملة على التمويل الذى تحصل عليه منها. وبذلك تميل معاهد أوربا الشرقية لأن تخضع بدرجة أقوى لسيطرة الحزب الشيوعى مقارنة بالكليات السوسيولوجية التى تنتمى إلى الجامعات بالأساس. وفى الحقيقة يوجد فى الغالب اختلاف واضح فى المنظورات الفكرية لعلماء الاجتماع الذين يعملون فى هذين السياقين الفكريين، يصحبه تباين فى أنماط الارتباط، ناهيك عن الحديث عن التوترات الأولية بينهما. ويبدو أن هناك اتفاقا عامًا على أنه فى كل مكان فى العالم، يقدم سياق المعهد وسطًا أكثر ملاءمة من الجامعة فيما يتعلق بتطوير علم اجتماع الإدارة. ومع ذلك، فإذا كان المعهد هو المؤسسة الحاضنة لعلم اجتماع الإدارة، فإنه - أى المعهد - لا يشكل المصدر النهائى للقوة والدعم. وفى التحليل الأول والأخير، فإن هذه القوة تنتج عن المبادأت السياسية والتمويل الكامل الذى تقدمه الدولة، وأن نجاح علم الإدارة يعتمد بدرجة أكثر - فى داخل الاتحاد السوفيتى وخارجه - على دعم الدولة.

ولهذا السبب، فإنه برغم حقيقة أن علم اجتماع الإدارة فى أوربا الشرقية سوف يكون بصورة عامة أقل ليبرالية من حيث ضعف صوته السياسى، فإنه يعد تناقضًا مثيرًا للغضب أن الصفوة المسيطرة فى نطاق علم الاجتماع الغربى تميل فى الغالب بدرجة أكثر لتأييد هذا النمط لعلم الاجتماع السوفيتى الذى يشكل علم الاجتماع النمطى فى المعاهد. وهم بالتحديد، يميلون بدرجة أكثر إلى تأييد العلم الكامل التوجيه،

وأيضًا البحث الإمبيريقى من الناحية المنهجية والملائم لحاجات علم اجتماع الإدارة الذى يدرس فى المعاهد ويستند إليها. ومن ثم فإن من المفارقات أن يميل التأثير الدولى الذى يمارسه المتحدثون عن علم الاجتماع الأمريكى إلى تأييد جناح علم الاجتماع السوفيتى الخاضع للسيطرة الشيوعية والأقل ليبرالية.

الهوامش

(١) N. Bukharin, Historical Materialism : A system of sociology (New York, Inte- national Publishers , 1925.

(٢) أذكر في ذلك بصفة خاصة تحليل روبرت ميرتون للأنومى، حيث برهن في هذا التحليل على أنه، نتيجة لنمط محدود من النسق الطبقى، ينشأ أعضاء الطبقة الدنيا على أن يسعوا لتحقيق نفس الأهداف التى تسعى لتحقيقها الطبقة المتوسطة، بينما هم يفتقدون نفس الفرص التى تمكنهم من تحقيق هذه الأهداف، ومن ثم فقد يصبحون حينئذ أنوميين، وهنا يستفيد ميرتون، في الحقيقة، من ماركس لكى يتفحص بإمعان دوركيم. انظر في ذلك دراسة روبرت ميرتون:

"Anomie and Social Structure "In his social theory and social structure" (Glencoe II : The Free Press, 1957).

(٣) See for example, Peter L. Berger, ed., Marxism and Sociology (New York: Appleton - century- crafts, 1969).

(٤) Louis Althusser, Pour Marx (Paris : Maspero, 1968), Louis Althusser, Jazques Rancière, Pierre Manchery, Lire Le Capital, vol. 1. (Paris : Maspero, 1968) : Louis Althusser Etienne Balibar, and Roger , 1968).

(٥) Nicos Poulantzas, Pouvoir Politique et classes Sociales de L'Etat Capitiliste (Paris: Maspero, 1968).

(٦) انظر على سبيل المثال : Roger Garaudy, Peut - on être communiste aujourd'hui? (Paris : Bernard Grasset, 1968).

(٧) انظر على سبيل المثال المجموعة في :

E. Fromm, ed., Socialist: Humanism (Gardin City, N.Y Anchor Books, 1966), وبالمثل الدورة اليوغسلافية "الممارسة "paraxis .

(٨) Adam Schaff, Marksism a Jednospka Pudska (Warso, 1965).

(٩) Norman Brinbaum, "The Crisis in Marxist Sociology". Social Research, XXXV, No.2 (Summer 1968), 350-380.

(١٠) توجد مجموعة من المقالات المتصلة بهذه المناقشة فى المؤلف الذى قام بتحريره وترجمته

John. V. Murra et al. Ed and Trans., The Soviet Linguistic Controversy (New York : King's Crown Press, 1951).

(١١) يمكن أن نجد المناقشات الأخيرة التى قدمها الباحثون السوفييت لقضية البناء التحتى والفوقى فى كتابات :

V.P. Tugarinov (Voprosy Filosofi, 1958); M. Kammari (Kimmunist, 1958); A.E. Furman (Filosofskie Nawki, 1965, and Voprosy filosofi, 1965).

(١٢) لقد قدم باحثون مثل هربرت ماركيوز ونورمان برنباوم إسهامات هامة فعلاً فى مناشة هذه القضية ، انظر فى ذلك:

H. Marcuse, Soviet Marxsism : A Ctitical Analysis (New York : Columbia University Press, 1958)

(١٣) A. Wildavsky, "The Political Economy of Efficiency : Costb enefit Analysis, Systems Analysis, and Program Budgetting" Public Administration Review, XXVI, No.4 (December 1966), 305.

(١٤) Paul Hollander, "The Dilemmas of Soviet Socilogy in Alex Simirenko, Soviet Sociology (Chicago, Quad rangle Books, 1966).

(١٥) للاطلاع على مناقشة مثل هذه القضايا انظر:

George Fischer, Science and Ideology in Soviet Society (New York : Atherton Press, 1967).

(١٦) من بين التعبيرات الأكثر بروزًا فيما يتعلق بمثل هذه الاهتمامات، تلك التى نجدها فى كتابات L. Kolokowski، حيث تعد أكثر هذه التعبيرات أهمية.

(١٧) انظر : R. Merton and H. Riecken, "Notes on Sociology in the USSR, "Current Problems in Social - Behavioral Research, Symposia Studies No.10 (Washington, D.C: National Institute of Social and Behavioral Science, November 1961).

الجزء الرابع

المنظر يلملم شمله جزئيًا

الفصل الثالث عشر

الحياة كعالم اجتماع

نحو علم اجتماع التأمل

والآن، أصبحت عند نهاية هذا العمل، وأنا على وعى بأن هناك أسبابًا خاطئة قد تقاوم الانتهاء من هذا العمل. ومع ذلك يظل الشعور القلق بالحاجة الأكثر إلى أن تقول شيئًا ما، حتى فى نطاق هذا الجهد المحدود، إننى أشعر بأن هناك شيئًا ما قد تم حذفه أو تحريفه. وإنى إذا كنت قد فشلت فى توضيحه فإن هذا العمل الذى انتهيت منه لن يصبح فقط ناقصًا ولكنه سوف يصبح غير أمين كذلك. ولكى أكون واضحًا، فأعتقد أن كونى قد أنفقت وقتًا طويلاً فى طرح الافتراضات فيما يتعلق بعمل الآخرين، فإنه يجب أن أفعل نفس الشىء الآن مع عملى. بافتراض أنه يجب علىَّ الآن أن أكون قادرًا على أن أفحص ذاتى بدقة، بصورة مثالية، بدون أن أدافع عن نفسى أو أقوم بجلد الذات. كما ينبغى أن أكون قادرًا على أن أضع الخطوط العامة لافتراضاتى بطريقة متماسكة ومتواضعة إلى حد ما، ناهيك عن تقييمها. غير أنى أعتقد أيضًا أن مثل هذا الجهد مآله الفشل. لأنه ليس هناك إنسان يمكن أن يكون ناقدًا لذاته، وحتى إذا تظاهر بأنه فى إمكانه ذلك، فإنه يعد بأن يسلم بأكثر مما يستطيع فى الحقيقة. فما زال قدر من المعرفة بالذات ممكنًا، وإذا أنا قد بذلت جهدًا للكشف عن افتراضاتى الفعالة، وإذا كنت قد حذرت من التشوية والنقص الذى يمكن أن يتعرض له هذا الجهد، فإننى بذلك قد أيسر لناقدى إنجاز مهمتهم.

النظرية الاجتماعية والواقع الشخصي

في "الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي"

نحن نواجه أسئلة صعبة وليست سهلة بشأن ذلك. حيث إنه ينبغي أن يكون واضحًا الآن تمامًا (على الأقل بالنسبة لبعض الناس أن هناك إلتقاءً عميقًا بين ما ادعى جولدنر أن يفعله في نطاق هذا العالم. حيث يوجد تطابق بين ما قاله جولدنر إنه يحدث الآن في علم الاجتماع – وبخاصة، فكرته فيما يتعلق بالالتقاء المتزايد بين الاتجاه الوظيفي والماركسية – وبين ما كان يحاول أن يفعله على مدى أكثر من عشرين سنة الآن. أليس من "المثير للشك" أن الشيء الذى أنفق جولدنر حياته يؤديه كعالم اجتماع يجب أيضًا أن يتحول ليصبح، كما أعلن، نفس الشيء الذى يحدث هناك موضوعيًا في عالم علم الاجتماع بكامله؟ أليس من الممكن، حينئذ، أن يكون تقرير جولدنر عن ما شاهده في عالم الاجتماع هو مجرد إسقاط لطموحاته، أو هو تجسيد لخيال طموحاته، أو تبرير لقيمة، وفي الحقيقة لوجوده؟ وأعتقد أن ذلك ممكن بسهولة. ومع ذلك، وبدون التوقف هنا، فإننا ينبغي أن نستمر لنسأل : لنفترض أن هذه هي الحقيقة، فماذا تعني إذن؟

هل تعني أن ما قاله جولدنر فيما يتعلق بعالم علم الاجتماع والاتجاهات التي يحتويها قد تم تشويهه أو تحريفه بواسطة تجربته مع هذا العالم، ونشاطه فيه؟ لا أعتقد ذلك. حيث قد ينجذب البشر بالتأكيد إلى الحقيقة ليس أقل من انجذابهم للزيف بواسطة خبراتهم الشخصية التي تشكلت اجتماعيًا في هذا العالم. وليس هناك في الواقع طريقًا آخر يمكن أن يقتربوا من خلاله إلى الصدق. حيث ينبغي في الحقيقة أن يولد الصدق، ليس أقل من الخطأ، من خلال الخبرة الاجتماعية. وسواء قربنا أو بعدنا أي عمل من الحقيقة أو الزيف، فإن ذلك لا يمكن أن يتحدد بواسطة معرفة الحياة التي قادها المفكر . وفي النهاية ، فإنه يمكن تقييم ذلك فقط من خلال النظر إلى العمل وحده وليس بالنظر إلى الحياة؛ حيث يمكن الحكم على العمل بالنظر إلى المعايير الملائمة له فقط، وكذلك من خلال إدراك كيف أنه يتحمل النقد بصورة ملائمة.

غير أنــه إذا لم يمكن الحكم على صــدق أو زيــف هذا العمــل أو أى شىء آخر، من خـلال فـهم تجذره فى حيـاة وأزمنة هؤلاء الذين أنتجـوه، فلمـاذا نقلق بشـأن وضع العمل بهذا الأسلوب؟ وتتمثل الإجابة، بالطبع، فى أننا لا نريد فقط تقدير قدر الحقيقة فى أى عمل، ولكننا نريد أيضًا أن نفهمه، أعنى أننا نسعى لفهم سبب أنه اتخذ اتجاهًا معينًا ولم يتخذ اتجاهًا آخر، سعى وراء مشكلة معينة وتجاهل أخرى، وأنه – أى العمل – أكد على قطـاعـات معينــة فى الحياة الاجتماعية وتجاهل أخرى، وتمت صياغته على هذا النحو وليس بطرق أخرى. وخلال هذه الدراسة، تمثلت أحد جـهـود جولدنر، أعنى جهودى، فى فهم المنظرين والنظريات الاجتماعية، بمعنى القول، فهم البشر الذين بلوروا "الضمير الجمعى" للجماعة السوسيولوجية وأمدوها بالوعى الذاتى. وتعد المهمة التى قمت بها الآن هنا هى ذات المهمة التى أنجزتها فى مؤلفى "داخل أفلاطون". حيث تعد دراستى الحالية مثل دراسة "داخل أفلاطون" دراسة حـالة للمنظرين الاجتـماعيين، ويتمـثل هدفـهـا "النهائى" فـى الإسـهـام فى تأسـيس نظرية أكـثر عمـومـية عن المنظرين الاجتماعيين، يمكن أن توضح الطريقة التى تولدت بها منتجات – النظرية، وإنجازات النظرية، وكذلك الأسلوب الذى قبلت به.

ويختلف تصورى الأساسى – فيما يتعلق بكيف تأسست النظرية فعلاً – فى رؤيته المحورية عن ذلك التـصـور الذى يؤكد عليه علمـاء المناهج عـادة، الذين يؤكـدون على التفاعل بين النظرية والبحث. وبصورة عامة، فإنى أعتقد أنه من المستحيل فهم الأسلوب الحقـيـقى لتـأسـيس النظرية، وأسلوب شـقـهـا لطريقـهـا فى هذا العـالم، بالنظر إلى الافتراض الذى يؤكد من جانب واحد دور القوى الإدراكية والرشيدة، والذى يميل إلى تقديم حكم مسبق على ما يعد بالأساس مسـألة إمبيريقية، مخضعًا إياها للأخلاق المنهجية.

فـإذا بدأنا بالافـتـراض الأولى الذى يؤكـد على أن النظرية تتـأسس من خـلال ممارسات البشر فى كل عوالمهم، وتتشكل بواسطة الحياة التى يعيشـونها، ويسعون لتحقيق ذلك فى سياقات إمبيريقية واقعية، فإننا قد ننجذب إلى تصور مختلف تمامًا فيما يتعلق بإنتاج النظرية الاجتماعية، وماذا يعنى أن كثيرًا من المنظرين يحاولون إنجاز ذلك. فإذا تتبعنا هذا التصور، فإننا سوف نكون فى وضع أفضل لكى ندرك بدقة

كيف تعبر النظرية الاجتماعية فى الحقيقة عن نوع من الاتصال المعقد، وهو التعقد الذى لا يمكن إدراكه من خلال نظرة خاطفة ناهيك عن استيعابه وفهمه، إذا فشلنا فى إدراك الأساليب التى يتحصن بها المنظرون داخل نظرياتهم.

ولا ترتبط معظم الإسهامات النظرية، أو كثيراً من التحولات الأساسية فى النظرية الاجتماعية التى نقوم بفحصها الآن بحاجة المنظرين لتمثل الحقائق الموثوق بها والتى أنتجت بجهد كبير بواسطة البحث الاجتماعى الذى تم تصميمه بدقة. ولا بكون المنظرين يبدون فى الغالب مهتمين كثيراً بتجهيز أسس البحث فى المستقبل. إذ يبدو فى الحقيقة أن التساؤلات المتعلقة بالحقائق – أعنى التى تهتم بماهية الحقائق وطبيعتها – تتدخل بصورة مثيرة للدهشة فى معظم النظرية الاجتماعية، على أية حال، يبدو أن هذه الحقائق أقل أهمية إلى حد كبير بالنسبة لصياغة النظرية مما يفترض علماء المنهج ومناطقة العلم. وربما يرجع أحد أسباب ذلك إلى أن معظم هذه المناهج وأشكال المنطق قد تشكلت إلى حد كبير بما يمكن أن نحدده بدقة بصفته الخبرة المختلفة للعلوم الفيزيقية، ومن ثم فإنها لهذا السبب قد لا تلائم بصورة جيدة دراسة أو وصف سلوك المنظرين الاجتماعيين.

ويبدو أن تأسيس النظرية الاجتماعية يأخذ فى الغالب مجراه، بل ويتدعم، حينما يتم استبعاد التساؤلات المتعلقة بالحقيقة أو يتم تجاهلها فقط. وبعبارة أخرى، يسلم المنظرون الاجتماعيون صراحة ببعض من هذه الحقائق. وهم يفعلون ذلك لأن هذه الحقائق قد أنتجت فى الغالب بواسطة خبراتهم الشخصية وليس بواسطة البحث، ومن ثم فلها جذورها فى واقعهم الشخصى، ومن هنا فهم يعتقدون فيها تماماً. إذ يصبح المنظر متضمناً فى أمور كثيرة يراها ويعايشها كالثورة الفرنسية، أو نشأة الاشتراكية، أو أزمة الكساد العظيم فى ١٩٢٩، أو العالم الجديد للإعلان وفن البيع. حيث لا تعتبر واقعية هذه الحقائق مشكلة بالنسبة له، فليست الثقة فيما يراه، طالما أنه مهتم بذلك، موضع شك. وبذلك لا تصبح القضية الهامة هى تحديد الحقائق، ولكن بالأحرى تنظيمها. وبذلك يعد التنظير الاجتماعى فى الغالب بحثاً عن المعنى فى الواقع الشخصى، ذلك الذى يفترض معرفته من خلال الخبرة الشخصية. ولكون النظرية تستند فى ذاتها إلى واقع الخبرة العادية المنسوبة للمنظر، فإننا نجد أن معظم الإسهام

النظرى يبدأ بجهد يحاول البحث عن معنى فى الخبرة الشخصية. حيث نجد أن قدراً كبيراً من التنظير يبدأ بجهد لمحاولة حل الخبرة الشخصية المستعصية، وهنا لا تتمثل المشكلة فى التحقق من صدق ما تمت ملاحظته أو فى تقديم ملاحظات جديدة، بل بالأحرى فى تعيين وتفسير معنى الخبرات التى عاشها الإنسان.

وبصورة عامة، يحاول المنظر الاجتماعى تخفيض التوتر بين العملية أو الواقعة الاجتماعية التى يدركها بصفتها حقيقية وبين القيم التى انتهكتها هذه العملية أو الواقعة. حيث تأسست معظم الإسهامات النظرية بواسطة التنافر بين الحقيقة المنسوبة للمنظر وبين بعض القيم، أو بواسطة القيم غير المحددة للحقيقة المنسوبة. ومن ثم، تعد صياغة النظرية فى الغالب عبارة عن جهد للتكيف مع التهديد، إنها جهد للتكيف مع تهديد شىء يكون المنظر متضمناً فيه بعمق أو عزيزاً عليه.

العوالم الاجتماعية، المسموحة والممنوعة

ينبغى أن نفترض أن هناك نوعين من العوالم الاجتماعية بالنسبة للمنظر : العوالم المسموحة أو (السوية) والعوالم الممنوعة أو (الشاذة). وفى الغالب يبدأ المنظر بعد أن يرى (أو يدرك إمكانية) العوالم الممنوعة . ويشكل جهد المنظر لتحويل العالم الممنوع إلى عالم مسموح به جزءاً من تأسيسه للنظرية، ومن ثم فهو يخلع السواء على عالمه: وبذلك ينبغى على المنظر أن يلغى تهديد الممنوع أو يقضى عليه، أو أن عليه أن يقوى العالم المسموح به ويعززه. وبذلك يسعى المنظرون ضمنياً لتحقيق التجديد، أعنى الظروف التى يمكن فى ظلها تحويل العوالم الممنوعة إلى عوالم مباحة ومسموح بها، أو الظروف التى يمكن فى ظلها منع العوالم المسموح بها من التحول إلى عوالم ممنوعة.

فإذا تحدثنا بصورة عامة، فإننا قد نفترض أن اثنين من الأساليب الهامة التى يسهم من خلالها المنظر هى، أولاً، عن طريق إبراز أهمية وضرورة وفعالية، وبالمثل قيمة وفضيلة ما يعده عالماً سوياً ويوصله للآخرين، والثانى، من خلال إنكار وتخفيض قيمته،

أو تجاهل فعالية وقيمة ما يعد عالمًا شاذًا. وعلى سبيل المثال، يعد تحليل بارسونز "للعموميات التطورية" بما تحتويه أكثر من موازنتها الضمنية للولايات المتحدة والإتحاد السوفيتى، حيث تعد كل منها (بالنسبة لبارسونز) نموذجًا لما يعد حقيقة عوالم سوية وعوالم شاذة. حيث نجد أن قدرًا كبيرًا من نظرية بارسونز فى هذا المجال، بل وبنائه النظرى بكامله مشبع بالدافع لدعم كل من الفعالية والقيمة الأخلاقية للعالم السوى، مقابل إنكار هذه الجوانب عن العالم الشاذ، لتزويد العالم الأول بالخلود، فى مقابل القضاء على العالم الثانى.

ويمكننا أن نفترض كما فعل تشارلز أوسجود أن بالعالم الشامل للموضوعات الاجتماعية بعض الإحداثيات الأساسية، بعض خطوط الطول والعرض، وأن البشر يوزعون كل الموضوعات الاجتماعية فى فراغ متعدد الأبعاد، بصورة هامة، بالنظر إلى أبعاد الخير والشر، والقوة والضعف. وذلك يتضمن أن الدافع لتعيين المعنى للموضوعات الاجتماعية سوف يتضمن، على الأقل، أحكامًا تتعلق بكل من الخير والقوة. وهو يتضمن أيضًا أنه طالما أن التنظير الاجتماعى يسعى نحو رسم خريطة للمعانى، فإنه يسعى أيضًا لتعيين الموضوعات والأماكن بالنظر إلى أبعاد الخير والقوة. فإذا افترضنا أساسًا – وهو ما ينبغى – أن المنظرين الاجتماعيين مثل كل البشر الآخرين، فإننا يجب حينئذ، أن نفترض أيضًا، أنه أيًا كانت مهنهم متحررة من القيم، فإنهم يعينون أيضًا المعانى للموضوعات الاجتماعية ليس فقط بالنظر إلى فعاليتها ولكن أيضًا بالنظر إلى فضيلتها.

وفى النظرية الاجتماعية العلمية " المتحررة من القيم" لا يتمثل الأمر فى فشل المنظر الاجتماعى فى تعيين مكان للموضوعات الاجتماعية على بعد الخير – الشر، ولكن فقط فى كون هذا التعيين، يتحدد بصورة عامة بصفته غير ملائم للمهمة، وغير متبلور الآن، وقد أنجز خفية وليس علنًا. ومن ثم، فإذا مُنح اهتمامًا هامشيًا فقط، فإنه سوف يستمر بلا شك فى أداء وظيفته بفعالية. وبإيجاز، فإن الضغط لوضع الموضوعات الاجتماعية بالنظر إلى قيمتها الأخلاقية، يطبع إسهام المنظرين الاجتماعيين ويشكله، أيًا كان تصورهم المعلن عن دورهم الفنى.

وعلى سبيل المثال، فقد تختفى أحكام القيمة فى أحكام فعالية القوة: حيث تدرك الموضوعات الاجتماعية التى تعين لها الفاعلية ضمنيًا بصفتها أشياء فاضلة. (ولذلك، فبينما يعد تركيز بارسونز الأساسى على القيم الأخلاقية المشتركة، تركيزًا يؤكد على فعاليتها الكاملة – من خلال التأكيد على الاختلاف الكامل الذى تنتجه فى الحياة الاجتماعية – وفى حين أنه من النادر أن يصدر حكمًا يتعلق بالفضيلة الكاملة لهذه القيم، فليس هناك شك فى اعتقاد بارسونز بأنها ليست فعالة فقط ولكنها فاضلة كذلك). ومع ذلك تعد هذه الفعالية حالة واحدة خاصة فقط من مجموعة أكبر من الحالات، أعنى، من اتجاه عام لتحديد العوالم الاجتماعية المسموح بها بصفتها، من بين أشياء أخرى، تلك العوالم التى ترتبط فيها الفضيلة والفعالية بصورة إيجابية. حيث يعد هذا الارتباط شرطًا عامًا لكل العوالم الاجتماعية المقبولة، ويتلاءم مع ذلك أن العوالم الاجتماعية الممنوعة هى تلك التى فيها (١) إدراك الموضوعات الفاضلة بصفتها ضعيفة أو (٢) تدرك فيها الموضوعات الشريرة بصفتها قوية.

وفى هذا الإطار، فإنى أفترض أن جزءًا من التنظير الاجتماعى يعد جهدًا رمزيًا لتجاوز العوالم الاجتماعية التى أصبحت ممنوعة، ولإعادة تكييف العلاقة – المتبادلة – والمتصدعة بين الفعالية والفضيلة، بحيث يردها جميعها إلى حالتها السوية المتوازنة، إضافة إلى الدفاع عن العوالم المسموح بها فى مواجهة تهديد عدم التوازن بين الفعالية والفضيلة. وعلى سبيل المثال، بدت الطبقات العليا والمتوسطة، مع أزمة الكساد العظيم فى ١٩٢٩ بصفتها قوى صلبة وغير صالحة بالنسبة للمجتمع؛ بمعنى أنها بدت بصفتها فعالة ولكنها غير أخلاقية، وأن سلطتها قد ضعفت حتى برغم بقاء قوتها. وحينما ناضل بارسونز لتوضيح أن هذه الطبقات أصبحت بصورة متزايدة "ذات طبيعة مهنية". فإن ما ينبغى التأكيد عليه يتمثل فى كونها تتصرف بإحساس أخلاقى من المسئولية الجمعية. وبذلك فإننا نجده يعمل نظريًا لإعادة التوازن بين القوة والفضيلة.

ومن الأمور التى تهدد الإنسان وتؤلمه تمامًا أن يعتقد فى أن ما هو قوى فى المجتمع ليس خيرًا أو فاضلاً، كما أنه من الأمور التى تهدد المؤمن المتدين أن يشعر أن إلهه كان شريرًا. حيث تحتاج توترات هذه العوامل الممنوعة إلى أن تختزل عن طريق خلع "الفضيلة" ضمنيًا على الأقوى، غير أن ذلك يمكن أن يتحقق أيضًا بأساليب أخرى.

ويتمثل أحد أكثر هذه الأساليب شيوعًا فى تحريم إصدار أى حكم بالنظر إلى البعد الذى يؤكد على الفضيلة أو الحط من قدرها، وفى نفس الوقت التأكيد على إصدار الأحكام بالنظر إلى الفعالية. وتجسد الميكيافيلية – الواقعية السياسية – هذا التيار فى المجال السياسى، ويؤدى تصور العلم الاجتماعى المتحرر من القيم نفس الشىء إلى حد كبير فى مجال علم الاجتماع.

فإذا تذكرنا أن علم الاجتماع الحديث قد تبلور فى الفترة الوضعية، فإنه يصبح واضحًا أنه لم يكن لدى "الآباء" الأكاديميين لعلم الاجتماع أى شك فيما يتعلق بالفعالية النهائية للمجتمع الصناعى الذى شاهدوا ظهوره حينئذ، وإن كانت لهم شكوك كثيرة فى أخلاقيته وفضيلته. ومن ثم فقد أعلنوا، للوهلة الأولى، عن الحاجة إلى دين وأخلاق جديدة. وأكثر من ذلك، فقد قدموا العلم عمومًا، والعلم الاجتماعى بصفة خاصة كأسلوب لاكتشاف الأخلاق الجديدة، وإضفاء الشرعية على الطبقة المتوسطة ونظمها. وقد واجهت الطبقة المتوسطة الجديدة صعوبة واضحة، برغم قوتها المتنامية، فى دفع الشرائح الاجتماعية الأخرى، وفى الحقيقة كل الشرائح الاجتماعية الأخرى فى الغالب – سواء كانت الأرستقراطية القديمة، أو الطبقة العاملة الجديدة، أو المثقفين – للنظر إليها بصفتها لها الحق الكامل فى السيطرة على السلطة الاجتماعية. واستمرت الطبقة المتوسطة فى معايشة هذا التوتر الدائم بين فعاليتها القائمة وفضيلتها التى تواجه تحديًا.

وقد يتكيف المنظرون مع هذه العوالم الممنوعة من خلال الإعلان صراحة عن فضيلة الأقوى، وذلك هو ما فعله المنظر الوظيفى، من خلال توضيح أن الموضوعات الاجتماعية التى تبقى، هى التى لها فائدة مستمرة ، فما هو مفيد أو نافع فى عالمنا هو فاضل فى نفس الوقت. ومن ناحية ثانية فقد يتكيف المنظرون مع العوالم الممنوعة من خلال التأكيد على فعالية الفضيلة أو الخير، كما فعل بارسونز من خلال التأكيد على الأهمية الإمبيريقية للمعايير الأخلاقية المشتركة، وقد يتم البحث عن التكيف من خلال الإعلان بأن أنواع معينة من الأحكام – وبخاصة الأحكام القيمية – محظور الأخذ بها أو أنها بعيدة عن كفاءة الباحث، كما يفعل علماء الاجتماع المتحررون من القيم. حيث يعد التصور المتحرر من القيم للعلوم الاجتماعية أسلوبًا قد يتكيف من خلاله علماء

الاجتماع الأكاديميون مع الحياة فى عالم ممنوع؛ حيث يسمح لعلماء الاجتماع، فى نطاق هذا التصور المتحرر من القيم أن يعلنوا أنه ليس من مهمتهم أن يستعيدوا التوازن بين القوة والفضيلة، الأمر الذى ييسر لهم التكيف مع القوة Power التى قد يدركوا بأنفسهم أنها مشكوك فى أخلاقيتها.

وتعد هذه الاستراتيجية الأخيرة أساسًا طريقًا لتجنب التوتر من خلال إنكار مسئولية الإنسان للتوافق معه. ومع ذلك، فقد يتضمن التجنب اتباع إستراتيجية مختلفة تمامًا. فقد يلغى الإنسان ببساطة الإشارة إلى الأهمية الإمبيريقية للتكرار الإحصائى المتعلق بالعوالم المنوعة أو الحالات المنوعة فى العالم أو يقلل من أهميتها. ولذلك قام علماء الاجتماع الليبراليون بالتجاهل التام أو الدائم لأهمية وانتشار القوة الاجتماعية power (*) والقوة الفيزيقية force والقهر والتأمر، والعنف فى العالم أو انتقصوا من أهميتها، إضافة إلى أنه من النادر أن نجدهم حتى يومنا هذا، قد واجهوا قضية الحرب نظريًا إو إمبيريقيًا وفى هذا الصدد يخبرنا تالكوت بارسونز، أنه أخيرًا سوف يتجه لتناول قضية القوة Power، غير أنه كما نرى كان قادرًا على إنجاز ذلك فقط من خلال إعادة التحديد الضمنى للقوة بوصفها سلطة، وهو، بإيجاز يستطيع أن يتناول القوة عن طريق دهنها بشرعية حقيقية. ومن ثم فقد بدأ وكأنه تحدث عن القوة بينما هو لم يفعل ذلك. وفى الحقيقة، لا يبدو أن هناك اختلافًا واضحًا فيما يتعلق بذلك بين جوفمان وجارفنكل ولا حتى جورج هومانز. حيث نجدهم جميعهم يتجنبون المواجهة الفكرية لحقيقة القوة الكاملة. حيث تعد القوة بدون شرعية بالنسبة لمعظم علماء الاجتماع الأكاديميين انحرافًا مولدًا للتنافر والتعقيد. فهم يؤكدون عادة، على أن العالم الذى توجد فيه القوة بدون شرعية، لن يدوم طويلاً. وفى الواقع، فإن ذلك يعد إلى حد كبير

(*) قمت بترجمة الكلمة الإنجليزية Power بمعنى القوة أحيانًا وبمعنى القوة الاجتماعية أحيانًا أخرى. وفى هذه الحالة فإن القوة بهذا المعنى هى واقعة كلية، قد تستند إلى القوة الفيزيقية، لكنها تلعب دورًا اجتماعيًا، وقد تستند إلى متغيرات اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو ثقافية، إضافة إلى أنها من ناحية أخرى تلعب وظيفة اجتماعية، فإذا تم الاعتراف بها من قبل البيئة الاجتماعية المحيطة أو التى تشكل مجالها اكتسبت شرعية وتحولت إلى سلطة. وهى فى هذه الحالة تختلف عن كلمة force التى نرى أن لها أساسها الفيزيقى فقط، وفى غالب الأحيان لا تلعب دورًا اجتماعيًا، ولا تشكل أساسًا للسلطة، لأنها وإن كانت قهرية وباطشة إلا أنها تفتقد القبول الاجتماعى، أى الشرعية. "المترجم"

تقريراً عن ما وجدوه، بقدر ما يعد شكلاً لإعادة التأكيد. وفى هذا الإطار أظهر العلماء الأكاديميون دافعًا مشتركًا للجمع بين القوة والفضيلة في إطار نوع من التوازن. وفى عالم اجتماعى يشك فيه البشر بأن ما هو قوى هو فاضل، فإن تجنب حقيقة القوة يعد استراتيجية أساسية لاختزال التناقض مثل استراتيجية تجنب الأحكام القيمية، حيث يؤدى ذلك فى النهاية إلى نتيجة أن علم الاجتماع الذى انحرف عن هذا الحوار يفتقد قدراً كبيراً من واقعيته الإمبيريقية كما افتقد قدراً كبيراً من حساسيته الأخلاقية.

لقد كان قصدى من الملاحظات السابقة، التى ركزت فيها على طبيعة الاستجابة للتناقض بين القوة والفضيلة بصفتها قوة تشكل النظرية، أن أضرب فقط مثالاً لمنظور مختلف حول بناء النظرية، وهو المنظور الذى يظهر حينما يبدأ المرء بافتراض أن النظرية يصوغها الإنسان بكل جوارحه، وهو الافتراض الذى حاولت بجدية تتبع فاعليته. وأكرر بأنى قد قصدت من هذا الافتراض أن أعطى مثالاً فقط لفاعلية هذا الافتراض من وجهة النظر هذه؛ ومن ثم فليس المقصود بها تعيين أية أهمية استثنائية للتناقض بين القوة الاجتماعية والفضيلة بالمقارنة بالقوة الفيزيقية الأخرى، تلك التى ذكرتها أثناء إنجازى لهذا المؤلف، وليس مقصوداً منه بالتأكيد أن أقدم نظرية اجتماعية منظمة حول القوى ما وراء - العلمية التى لها فاعليتها فى النظرية الاجتماعية. وسوف ينتظر تقديم هذه النظرية لمجلد آخر، فنحن فى هذا المجلد الحالى لم نقدم سوى دراسة حالة، نمهد بها للمشروع النهائى.

ولا يعد اهتمامى بتأسيس نظرية عن النظريات الاجتماعية مجرد جزء واحد من رؤية أكبر وأكثر شمولاً، ولكنها تعد بصفة خاصة جزءاً من التزام أكبر "بعلم اجتماع علم الاجتماع" ففى حين نجد أن النظرية الاجتماعية ذات أهمية حيوية بالنسبة لنمو علم الاجتماع ككل، فإنها ليست إلا عنصراً واحداً فى البناء الفكرى لهذا العلم، وحيث يعد هذا البناء الفكرى، فضلاً عن ذلك، مجرد جزء من علم الاجتماع إذا نظرنا إليه بصفته نسقًا ثقافيًا واجتماعيًا. ومن ثم فلكى أقدم منظوراً واضحًا فى هذا المجلد، فسوف أحاول تقديم إطار للكل الأشمل الذى يعد هذا المجلد مجرد قسم منه، وأن أوضح بإيجاز التصور الذى لدى عن "علم اجتماع علم الاجتماع" وطالما أنى لا أعتقد أن هناك علم اجتماع واحد فقط لعلم الاجتماع، فإننى سوف أميز تصورى المحدد لعلم

الاجتماع بأن أخلع عليه اسم مميز، سوف أسميه علم الاجتماع التأملى Reflexive sociology وسوف يكون التقرير التالى عن علم الاجتماع التأملى، فى الواقع، إطاراً سوف أسعى جاداً فى نطاقه إلى أن أحدد الافتراضات الأساسية التى شكلت أساساً لهذه الدراسة.

نحو علم اجتماع التأمل

لا يعد علماء الاجتماع على استعداد أكثر من البشر الآخرين لإلقاء نظرة متأنية على ممارساتهم. وليسوا على استعداد أو ليسوا راغبين أو قادرين أكثر من الآخرين أيضاً على أن يخبرونا عن ما يفعلونه فعلاً، وأن يميزوا ذلك تماماً عن ما ينبغى أن يفعلوه، حيث تخنق المجاملة المهنية حب الاستطلاع الفكرى، وحيث تجفل المصالح النقابية من نشر الغسيل القذر أمام أعين العامة، وحيث تلدغ أسنان الشفقة لسان الحقيقة. ولذلك يهتم عالم الاجتماع التأملى فى المقام الأول بما يريد علماء الاجتماع أن يفعلوه فى هذا العالم، وبأى شىء فى الحقيقة يفعلونه.

ويعد التطور الفكرى لعلم الاجتماع خلال العقدين الأخيرين أو نحو ذلك، وبخاصة نمو علم اجتماع العلم والمهن، واختلاطه بالمنظورات الشاملة لعلم اجتماع المعرفة القديم، أحد الأسس الهامة لنشأة علم الاجتماع التأملى. وفى الحقيقة، فقد رأينا فعلاً بشكل أو بآخر، بعض القوى المفعمة بالحيوية لعلم الاجتماع التأملى. وفى الواقع، فإنى أعتقد بأننا قد أدركنا فعلاً ظهور ردود الفعل الدفاعية، تلك التى تسعى فى الحقيقة، لاحتواء تأثير علم الاجتماع التأملى. وذلك بتحديده بصفته مجرد تخصص فنى آخر داخل نطاق علم الاجتماع.

ومع ذلك، فإن مطلب علماء الاجتماع الأكثر أهمية من علم الاجتماع التأملى، ليس مجرد تخصص جديد، وليس مجرد نطاق جديد للاجتماعات من أجل المناقشة فى المؤتمرات المهنية ، وليس مجرد رافد جديد للثرثرة من خلال التقارير الفنية حول أصول المهنة السوسيولوجية أو الخصائص التعليمية أو أنماط الإنتاج، أو التفضيلات

السياسية، أو شبكات الاتصال، ولا حتى عن أنواع البدع والزيف أو الدجل السائدة فى علم الاجتماع. وذلك لأن هناك أساليب كثيرة ومتنوعة لإجراء هذه الدراسات وكتابة تقارير عنها. حيث توجد أساليب، لا تلمسنا أو تثيرنا، بل إنها بدلاً من ذلك قد تحذرنا فى مواجهة ضروب الفوضى التى نواجهها، وذلك من خلال إتاحة الفرصة لنا للحديث عنها بصوت واثق وعميق، هذه الأساليب تخلق لدينا وهم مواجهة الذات، وهو الوهم الذى يخفى بداخله شكلاً جديداً لتقديس الذات. ومع ذلك، فقد تتمثل المهمة التاريخية لعلم الاجتماع التأملى كما أدركها، فى تحويل انتباه عالم الاجتماع، نحو التغلغل بعمق فى عمله وحياته اليومية، لكى يثريهما بمعان جديدة، ولكى يرفع الوعى الذاتى لعالم الاجتماع لمستوى تاريخى جديد.

وبقدر نجاح علم الاجتماع التأملى فى ذلك، ولكى يحقق نجاحًا فى هذا الإطار، فإنه قد يحتاج بالضرورة لأنه يصبح علم اجتماع راديكالى. راديكالى لأنه قد يدرك أن المعرفة بالعالم لا يمكن أن تقدم منفصلة عن معرفة عالم الاجتماع بذاته وبوضعه فى العالم الاجتماعى، أو منفصلة عن جهوده لتغييره. وهو راديكالى لأنه يسعى لمعرفة العالم المغترب المحيط بعالم الاجتماع وبالمثل تغييره، وبنفس القدر تغيير العالم المغترب بداخله. وهو راديكالى لأنه قد يقبل حقيقة أن جذور علم الاجتماع قد تسربت داخل عالم الاجتماع بصفته إنسان كلى، ومن ثم فإن المسألة التى ينبغى عليه أن يواجهها لا تتعلق بكيف يعمل ولكن بكيف يعيش.

وتتمثل المهمة التاريخية لعلم الاجتماع التأملى فى تجاوز علم الاجتماع كما هو موجود الآن، ومن خلال تعميق فهمنا لذواتنا السوسيولوجية، ولوضعنا فى العالم، فإننا نستطيع كما أعتقد أن نساعد فى نفس الوقت على إنتاج سلالة جديدة لعلماء الاجتماع الذين يستطيعون فهم البشر الآخرين فى عوالمهم الاجتماعية بصورة أفضل. وبذلك يعنى علم الاجتماع أن نكتسب – على الأقل – عادة تتأصل فى نفوسنا، تساعدنا على إدراك معتقداتنا كما ندرك الآن المعتقدات التى يتمسك بها الآخرون.

وسوف يكون من الصعب بالنسبة لكثير من علماء الاجتماع أن يوافقوا على أننا نعرف حاليًا القليل، أو لاشىء عن أنفسنا أو عن علماء الاجتماع الآخرين، أو كحقيقة

ثابتة، إننا نعرف القليل عن سبب التقرير العالى الذى يناله أحد البحوث أو أحد علماء الاجتماع بينما يتم الحط من قدر آخر أو تجاهله. إذ يوجد إغراء قوى لإخفاء جهلنا بهذه العملية وراء التأكيد السطحى على أصول اللياقة والتظاهر بأنه ليس هناك سوى نحن العلماء. وبعبارة أخرى، يتمثل أحد الأسباب الرئيسية لخداع أنفسنا والكذب على الآخرين فى كوننا بشراً ذوى أخلاق. حيث يخلط علماء الاجتماع، مثل الآخرين من البشر، بين الإجابة الأخلاقية والإجابة الإمبيريقية، وهم فى الحقيقة يفضلون غالباً الإجابة الأخلاقية على الإمبيريقية. إذ يعد الكثير من حديثنا النبيل عن أهمية "الصدق فى ذاته" فى الغالب أسلوباً خافياً للقول بأننا نريد الصدق أو الحقائق عن الآخرين، أياً كانت تكلفة ذلك بالنسبة لهم. ومع ذلك، يتضمن علم الاجتماع التأملى، ضرورة أن يسلم علم الاجتماع بافتراض، عنيد قدر ما هو إنسانى، بأنه لا حاجة لما يعتقد فيه الآخرون، بينما نحن نعتقد فيه، أساساً وفقط، بسبب ما يفرضه المنطق والبرهان.

وأفترض أن الإصرار المنظم والعنيد على إدراك ذواتنا كما ندرك الآخرين قد لا يعدل فقط نظرتنا لأنفسنا ولكن نظرتنا للآخرين كذلك. فنحن قد نتعرف بصورة متزايدة على عمق قرابتنا بهؤلاء الذين ندرسهم. فلم يعد ينظر إليهم بعد بصفتهم آخرين غرباء، أو بصفتهم مجرد موضوعات فى متناول تأملاتنا وتكنيكاتنا ذات الطبيعة السامية، وبدلاً من ذلك، يمكن النظر إليهم بصفتهم علماء اجتماع إخوة، حيث يحاول كل منا – نحن وهم – حسب اختلاف مستوى مهارته وطاقته وقدرته أن يفهم الواقع الاجتماعى. وفى هذا الإطار يعد كل البشر على قرابة أساسية بهؤلاء الذين يعترف بهم عادة بصفتهم "زملاء" فى المهنة، هؤلاء الذين ليسوا أقل تنوعاً من حيث ملكاتهم وقدراتهم. ومع نشأة علم الاجتماع التأملى الذى يتجنب القولبة بصفته نطاق تخصص فنى آخر، فإن هذه الصرامة التى حققها علم الاجتماع يمكن أن تمتزج بقدر من الرحمة، وهذه المهارات التى يمتلكها علماء الاجتماع لا يمكن أن تساعد فقط فى الحصول على المعلومات ولكنها يمكن أن تحقق ربما قدراً من الحكمة.

وباختصار، تتطلب نشأة علم الاجتماع التأملى أن يتوقف علماء الاجتماع عن أن يلعبوا أدوارهم بصفتهم يفكرون بالنظر إلى الذوات والموضوعات أو بصفتهم علماء الاجتماع الذين يدرسون "والعامة" الذين يدرسون، أى بصفتهم سلالتين متميزتين من

البشر. حيث توجد سلالة واحدة من البشر. غير أنه طالما أننا بدون علم اجتماع تأملى، فإننا سوف نتصرف وفقًا للثنائية التى تفترض أن هناك سلالتين، بغض النظر عن مدى أحادية الإعلانات التى تعبر عن قناعاتنا المنهجية.

وأنا أدرك علم الاجتماع التأملى بصفته يتطلب بعدًا إمبيريقيًا يمكن أن يرعى تنوعًا كبيرًا من البحوث المتعلقة بعلم الاجتماع وعلماء الاجتماع، وبأدوارهم المهنية، وطموحاتهم الوظيفية، ومؤسساتهم، وأنساق القوة الخاصة بهم، وثقافاتهم الفرعية، ومكانهم فى العالم الاجتماعى الأشمل. وفى الحقيقة قد يبدو تأكيدى على الطابع الإمبيريقى لعلم الاجتماع التأملى، وإصرارى على ضرورة أن لا تختلط الأخلاق المنهجية للعلم الاجتماعى مع وصفه للثقافات والنسق الاجتماعى الذى يهتم به، بصفته يعبر عن تحيز وضعى. ومع ذلك فعلى حين أنى أعتقد فى أنه من الضرورى أنه يكون لعلم الاجتماع بعدًا إمبيريقيًا، فإننى لا أدرك ذلك بصفته يقدم أساسًا حقائقيًا يمكن أن يحدد طبيعة نظريته الموجهة. وهو ما يعنى أن نقول إنى أدرك نظرية علم الاجتماع التأملى بصفتها مجرد استقراء من البحوث أو من "الحقائق". وما هو أهم من ذلك، فإنى لا أدرك هذه البحوث أو ما ينتج عنها من حقائق بصفتها "متحررة من القيم" حيث إنى قد آمل فى إمكانية أن تقدم أو تتضمن دوافعها المؤسسة لها ونتائجها النهائية بضعًا من القيم المحددة. فعلم الاجتماع التأملى قد يكون علم اجتماع أخلاقى.

وقد يمكن توضيح ذلك من خلال توضيح تصورى عن الغاية أو الهدف النهائى لعلم الاجتماع التأملى، بالنظر إلى كل من نظريته وبحوثه، حيث يتمثل الهدف الأسمى **nominal** لمشروعى العلمى فى توسيع المعرفة عن جزء ما فى العالم. ومع ذلك، تكمن الصعوبة فى هذا التصور فى غموض فكرته المحورية، أعنى "المعرفة"، وقد كان هذا الغموض قائمًا منذ وقت طويل، وبخاصة فى نطاق العلوم الاجتماعية، حيث نجدها أكثر حدية. وبرغم إمكانية التعبير عن هذا الغموض بأساليب عديدة، فإننا سنحاول صياغتها الآن بأنها تعنى إمكانية إدراك المعرفة، وهو ما حدث أيضًا فى الماضى، إما بصفتها "معلومات **Informations**" أو "وعى **awerness**".

ومنذ القرن التاسع عشر حينما تم تأسيس الفصل بين العلوم الطبيعية من ناحية، والعلوم الإنسانية والثقافية من ناحية أخرى، فقد تم استيراد هذا الغموض المتضمن فى معنى "المعرفة" إلى العلوم الاجتماعية، بحيث ظل باقيًا يشكل محورًا لبعض من حواراته الأساسية. فقد تبنى هؤلاء الذين اعتقدوا أن العلوم الاجتماعية هى علوم "طبيعية" كعلم الطبيعة وعلم الأحياء وجهة نظر وضعية أساسًا، مؤكدين أنهم ينبغى أن يعملوا بنفس مناهج وأهداف العلوم الطبيعية. وهم إلى حد كبير يدركون المعرفة بصفتها "معلومات" أى بصفتها تعميمات مؤكدة إمبيريقيًا تتعلق "بالواقع" تلك التى تشتق قيمتها العلمية من متضمناتها بالنسبة للنظرية العقلانية، والتى تشتق قيمتها الاجتماعية الأكبر من التكنولوجيات التى تستند إليها. بإيجاز يفسر العلم على هذا النحو بصفته يهدف إلى إنتاج المعلومات، إما لذاتها وإما لتعظيم القوة للسيطرة على العالم المحيط : فى ظل شعار أننا نعرف لكى نتحكم.

وطالما أن ذلك كان هو التصور السائد فى العلوم الطبيعية (متميزة عن العلوم الطبيعية) فقد شكل حينئذ أيديولوجيًا [1] ينبغى أن تتحد وراءها كل "الإنسانية" فى جهد مشترك لإخضاع "الطبيعة" التى أصبح ينظر إليها بصفتها خارجة عن الإنسان . والتى بواسطتها يمكن دعم التكنولوجيات التى يمكن أن تحيل الكون إلى موارد يمكن استخدامها لنفع الإنسانية ككل. وقد كان هذا التصور للعلم يستند إلى افتراض يتعلق بالوحدة الأساسية للمصالح المشتركة للنوع الإنسانى بوصفه بشرًا، وقد كان أيضًا تصورًا ضمنيًا ضيقًا للعلاقة المتبادلة بين الكائنات الإنسانية والآخرين. وهو يفترض سيادة الإنسانية على بقية الكون، وحقها فى تسخير العالم بكامله من أجل تحقيق مصالحها . وهو الحق الذى تم تعديله بواسطة اهتمام الكائنات الإنسانية الملائم برفاهيتها على المدى البعيد. وإذا كانت هذه النظرة إلى العلم تعبر عن نزعة الكائنات الحيوانية البشرية غير المتوقعة والمتوسعة للتمركز حول الذات، فإنها شكلت أيضًا الذروة التاريخية للنزعة المثالية عند هذه الكائنات. وقد تم تجاهل جوانب القصور فى إطار توهج المعانى المتفائلة بأن النزعة الكونية الواقعية الجديدة للعلم قد شكلت تطورًا على نزعات ضيق التفكير – الأكثر قدمًا – التى كانت كذلك فعلاً.

ومع ذلك، فقد خلقت النزعة الإنسانية الضيقة التفكير للعلم، بافتراضها وحدة النوع الإنساني، بعض المشكلات، حينما بذلت الجهود لتطبيق العلم على دراسة النوع الإنساني ذاته. ولقد فعلت ذلك من ناحية لأن الاختلافات القومية والطبقية قد أصبحت حينئذ واضحة لا تخطئها العين، ولأن البشر أصبحوا الآن - وربما كان ذلك أكثر أهمية - متوقعين أن يسخروا العلم الاجتماعي للسيطرة على البشر أنفسهم. فمثلما سخروا العلم الطبيعي في السيطرة على "الطبيعة" تفترض وجهة النظر هذه للعلم الاجتماعي أنه ينبغي معرفة الإنسان، وتسخيره والسيطرة عليه مثل أي شيء آخر: ومن ثم فقد "شَيَّأَتْ" هذه النزعة الإنسان. وقد دعم ذلك استخدام العلوم الطبيعية نموذجًا لهذا التصور للعلوم الاجتماعية، ولقد تزايد هذا الأمر تمامًا، طالما كانت العلوم الاجتماعية تتطور في ثقافة نفعية متزايدة.

وإذا كانت الوضعية الفرنسية قد أيدت هذه الرؤية للعلوم الاجتماعية، فقد ظهر على نقيضها إلى حد كبير تصور مختلف للعلوم الاجتماعية تحت رعاية الحركة الرومانسية الألمانية التي قدمت نقداً شاملاً للثقافة النفعية. وقد تطلب ذلك على سبيل المثال، تفهمًا أو حدسًا تحليليًا هادئًا، أو تقمصًا عاطفيًا تاريخيًا - وهو نوع من الاقتراب الداخلي من موضع الدراسة بدلاً من البعد المتطرف عنه، نوع من المشاركة أو الصلة الحميمة الداخلية بالموضوع، بدلاً من التحكم الخارجي فيه. وقد أكد هذا التصور للعلوم الاجتماعية أن هدفه النهائي لا يتمثل في "المعلومات" المحايدة عن الواقع الاجتماعي، بل يسعى إلى التأكيد على ملاءمة هذه المعرفة لقيم وآمال ومصالح الإنسان المتغيره، تلك التي قد تعظم وعي البشر بوضعهم في العالم الاجتماعي بدلاً من تيسير سيطرتهم عليه فقط.

وفي هذا التصور للعلوم الاجتماعية يتم إدراك كلاً من الذات الباحثة والموضوع المدروس ليس من حيث إن بينهما علاقات متبادلة ولكن من حيث أن كلاً منهما يشكل الآخر. حيث يتم إدراك العالم الشامل للموضوعات الاجتماعية بصفته عالمًا يشكله البشر، بواسطة المعاني المشتركة التي يفرضها البشر ويؤكدون عليها، وليست بصفتها مضامين ثابتة أبداً، موجودة ومنفصلة عنهم. ومن ثم، ينبغي معرفة العالم الاجتماعي ليس بواسطة اكتشاف بعض الحقائق الخارجية، وليس فقط بالنظر في الجوانب

الخارجية، ولكن أيضًا من خلال انفتاح ذات الإنسان على الداخل. حيث يبدو الوعى بالذات بصفته مدخلاً ضرورياً للوعى بالعالم الاجتماعى. حيث لا توجد معرفة بالعالم ليست فى ذات الوقت معرفة بخبرتنا به وبعلاقتنا به كذلك.

وفى المعرفة التى يتم إدراكها بصفتها وعيًا، لا يتعلق الاهتمام "باكتشاف" الحقيقة المتعلقة بالعالم الاجتماعى منظوراً إليها بصفتها تنمو من خلال مواجهة الذات العارفة للعالم وجهودها لتنظيم خبرتها به. حيث تعد معرفة الذات العارفة بذاتها – من هو، وماذا يريد، ومن أين يقف – من ناحية، ومعرفتها بالآخرين وبعوالمها الاجتماعية، من ناحية أخرى، وجهين لعملية واحدة.

وبقدر ما ينظر إلى الحقيقة الاجتماعية بصفتها تتوقف جزئيًا على جهود وطبيعة ووضع الذات العارفة، فإن البحث عن المعرفة المتعلقة بالعالم الاجتماعى تعتمد على وعى الذات العارفة بذاتها. فحتى يعرف الباحث الآخرين فإنه لا يدرسهم فقط. ولكن عليه أن يواجه ذاته أيضًا وينصت لها. ولا يتضمن فعل المعرفة بصفته وعيًا جهدًا حياديًا "لشاغلى أدوار" منفصلة، ولكنه يتضمن جهداً له طابعه الشخصى يبذله كل البشر المشاركين. ولا تتحدد طبيعة ونوعية هذا التعرف بواسطة المهارات الفنية للإنسان فقط، أو حتى بواسطة ذكائه وحده، ولكن بواسطة كل ما هو عليه وماذا يريد، بواسطة شجاعته مثلما هى بواسطة مهارته، وبواسطة عاطفته كما هى بواسطة موضوعيته. حيث يعتمد التعرف على كل ما يفعله الإنسان ويعيشه. وفى التحليل النهائى، فإذا كان الإنسان يرغب فى تغيير ما يعرفه، فإن عليه أن يغير ما يعيش فى إطاره، إذ أن عليه أن يغير ممارسته فى هذا العالم.

ومع ذلك، يتم إدراك التعرف بصفته السعى من أجل المعرفة، المعرفة الناتجة بصفتها حيادية ولا شخصيته، أى بصفتها نتاجًا يمكن أن يوجد فى ملف بطاقات، فى كتاب، فى مكتبه أو على الرصيف أو أى "بنك آخر للتخزين". هذه المعرفة لا يمكن استدعاؤها بواسطة ذات عارفة محددة، ولا يمكن فى الحقيقة أن تحفظ فى عقل شخص بعينه، فكل ما نحتاج أن نعرفه بشأنها هو مكانها. ومن ثم تصبح المعرفة بصفتها معلومات خاصية للثقافة وليس للشخص، وأن الطابع الشخصى منزوع عن

معناها، والسعى من أجلها، ونتائجها. ومع ذلك تعد المعرفة بصفتها وعيًا شيئًا مختلفًا تمامًا، حيث إنها ليس لها وجود منفصل عن الأشخاص الذين يسعون للحصول عليها أو يعبرون عنها. إذ يعد الوعى خاصية ترتبط بالأشخاص، ولو أنه - أى الوعى- يتأثر مع ذلك بوضع هؤلاء الأشخاص فى ثقافات أو أجزاء محددة من البناء الاجتماعى. فالثقافة يمكن أن تساعد فى تحقيق الوعى أو إعاقته، ولكن الثقافة على هذا النحو لا يمكن أن تعى.

إذ يتضمن الوعى علاقة متبادلة بين الأشخاص والمعرفة، برغم أن المعرفة ضرورية للوعى إلا أنها ليست شرطًا كافيًا لوجوده. حيث ينفتح الوعى على اتجاه الأشخاص نحو المعرفة، وله علاقة بقدرتهم للسيطرة على المعرفة واستخدامها. ويتمثل جوهر الأمر فى أنه من النادر أن تكون المعرفة حيادية من حيث متضمناتها بالنسبة لأهداف البشر وآمالهم وقيمهم. وعلى ذلك تميل المعرفة لأن تدرك إما بصفتها "معادية" أو "ودية". بصفتها متوافقة أو متنافرة مع أهداف الإنسان، فعلاقة المعرفة بأهداف الإنسان وليست المعرفة فى ذاتها هى التى تجعل المعرفة ودية أو معادية. إذ تعد الأخبار المتعلقة باستقرار الحكومة معرفة معادية بالنسبة للثورى، وإن كانت معرفة ودية بالنسبة للإنسان المحافظ. وبذلك يصبح الانفتاح على الثقافة المعادية والقدرة على تسخيرها وعيًا. إذ يعد الوعى انفتاحًا على الأخبار السيئة، ويتولد من القدرة على تجاوز مقاومة استخدامها أو الموافقة عليها. ويرتبط ذلك حتميًا، فى لحظة أكثر حيوية، بالقدرة على معرفة التهديد والسيطرة على الذات فى مواجهته. وبذلك يبقى السعى من أجل الوعى، حتى فى عالم التكنولوجيا الحديثة، له جذوره فى أكثر الفضائل قدمًا، وتظل نوعية إسهام العالم الاجتماعى معتمدة على نوعية طبيعته الإنسانية.

وسواء كانت "المعرفة العدائية" تشير مباشرة إلى بعض حالات العالم الأشمل ذاته، أو بدلاً من ذلك إلى نقائص نسق المعرفة القائمة - ذات الطبيعة الفنية المتعلقة بالعالم، فإن الانفتاح عليها يتطلب عادة قدرًا من الشجاعة والمعرفة بالذات. حيث يمكن أن تستثمر ذات الباحث بعمق وبصورة شخصية فى عمله المتعلق بأنساق المعرفة، كما تستثمر ذات الثورى فيما يتعلق بالنظام السياسى. فكلاهما لديه تصور لعمله الذى ينبغى أن يحافظ عليه، فى نقطة ما، من خلال فرض التبلد على وعيه. وفى الغالب يشار

إلى قدرة السياسى لقبول استخدام المعرفة العدائية فيما يتعلق بجهوده وموقفه السياسى من حيث إن ذلك يعبر عن "نزعته الواقعية". كذلك ينظر إلى قدرة الباحث على قبول واستخدام المعرفة العدائية فيما يتعلق بوجهة نظره فى الحقيقة الاجتماعية، وكذلك جهوده للتعرف عليها، من حيث إن ذلك يعد جزءاً مما يسمى "بالموضوعية" عادة.

ولذلك، فإن وضع برنامج لعلم الاجتماع التأملى يفرض أهمية أن يتضمن عدة أبعاد نذكر منها : (١) إن إجراء البحوث يعد شرطاً ضرورياً فقط ولكنه غير كاف لانضاج المشروع السوسيولوجى. ونحتاج إلى ممارسات جديدة تحول أو تبدل شخصية عالم الاجتماع. (٢) يتمثل الهدف النهائى لعلم الاجتماع التأملى فى تعميق الوعى الذاتى لعالم الاجتماع، من هو وماهيته، فى مجتمع محدد وفى أى زمان بعينه ، وكيف يؤثر كل من دوره الاجتماعى وممارساته الشخصية على عمله بصفته عالم اجتماع. (٣) إن عمله يسعى لتعميق الوعى الذاتى لعالم الاجتماع، وبالمثل قدرته على إنتاج كم من المعرفة الصادقة حول العالم الاجتماعى للآخرين. (٤) ومن ثم، لا يحتاج علم الاجتماع التأملى إلى قدر من المعرفة الصادقة والموثوق بها فقط فيما يتعلق بعالم علم الاجتماع، ولا إلى منهجية أو مجموعة من المهارات الفنية فقط لإنتاج هذه المعرفة. ولكنه يحتاج أيضاً إلى التزام قوى بقيمة ذلك الوعى الذى يعبر عن نفسه من خلال كل مراحل العمل، وبالمثل الترتيبات والمهارات الإضافية التى سوف تساعد ذات عالم الاجتماع على قبول المعرفة العدائية.

وتفترض النزعة الوضعية المألوفة أن تكون الذات بها ثراء، وأنه طالما أنها بقيت على اتصال بنسق المعرفة، فإن تأثيرها الأساسى سوف يتمثل فى تشويهه أو فرض التحيز عليه. ومن ثم، يفترض أن يتمثل المدخل للدفاع عن نسق المعرفة فى فصله عن ذات الباحث بتأسيس مسافة بينهما، وأيضاً بواسطة التأكيد على الانفصال الشخصى لذات الباحث عن الموضوعات المدروسة. ومع ذلك، فمن وجهة نظر علم الاجتماع التأملى يعد الافتراض القائل بإمكانية فصل الذات عن أنساق المعرفة نوعاً من الخرافة. حيث يعد الافتراض القائل بأن الذات تؤثر على نسق المعرفة بطريقة مشوهة فقط افتراضاً يغطى جانب واحد: وهو يفشل فى إدراك أن الذات قد تصبح أيضاً مصدراً للبصيرة الصادقة التى تثرى الدراسة، وكذلك مصدراً للدافعية التى تنشطها. وعلى ذلك ينظر

علم الاجتماع التأملى إلى تعميق قدرة الذات على إدراك أنها تنظر إلى معرفة معينة بصفتها معرفة عدائية، وكذلك إدراك الحيل العديدة التى تستخدمها الذات لإنكار وتجاهل أو تزييف المعرفة المعادية لها، ودعم قدرتها على قبول واستخدام المعرفة العدائية بإيجاز، إن ما يبحث عنه علم الاجتماع التأملى ليس عزل ذات عالم الاجتماع ولكن تعديلها، وكذلك تعديل ممارساتها فى العالم.

ومن ثم، لا يتميز علم الاجتماع التأملى بما يدرسه. فهو لا يتميز بواسطة الأشخاص أو المشكلات التى تدرس، ولا بواسطة التكنيكات والأدوات التى تستخدم فى دراستها. وبدلاً من ذلك فهو يتميز بالعلاقة المتبادلة التى يؤسسها بين كونه عالمًا للاجتماع وبين كونه شخصًا، أو تلك التى بين الدور والإنسان الذى ينجز هذا الدور. وفى هذا الإطار يحتوى علم الاجتماع التأملى على نقد التصورات المألوفة لأدوار البحث المعزولة ولديه رؤية للبديل. وهو يستهدف تغيير علاقة عالم الاجتماع بعمله.

ومنذ العشرينيات من هذا القرن، حينما بدأ علم الاجتماع الأمريكى فى التواجد المؤسسى داخل الجامعات، فإننا نجده قد أكد بصورة ثابتة على أحد الافتراضات المنهجية الفعالة، برغم التغيرات الأخرى التى قبل بها. ويمكن تسمية هذا الافتراض "بالازدواجية المنهجية" حيث تركز الازدواجية المنهجية على الاختلافات القائمة بين عالم الاجتماع وهؤلاء الذين يلاحظهم، ويميل هذا الافتراض إلى تجاهل التشابهات من خلال التسليم بها بصفتها مسلمات أو عن طريق حصرها فى نطاق الاهتمام الثانوى لعالم الاجتماع. وتدعو الثنائية المنهجية للفصل بين الذات والموضوع، وهى تنظر إلى اتصالهما المتبادل بنوع من الاهتمام والخوف. وهى تخبر عالم الاجتماع بضرورة أن يكون منفصلاً عن العالم الذى يدرسه. وهى تحذره من مخاطر "الألفة المتزايدة بالموضوع الذى يدرسه". وهى تدرك مشاركته مع "البشر" الذين يدرسهم أساسًا من وجهة نظر كونها ذات تأثير فاسد على نسق المعرفة.

وتستند الثنائية المنهجية إلى الخوف؛ ولكن هذا الخوف ليس إلى حد كبير خوف هؤلاء الذين تتم دراستهم، بقدر ما هو الخوف من ذات عالم الاجتماع. وتهتم الثنائية المنهجية فى أعماقها بتأسيس إستراتيجية للتعامل مع الخوف من قابلية ذات الباحث

للانجراح أو التهديد. وهى تناضل لتحريره من مشاعر الاشمئزاز والشفقة والغضب، من الأنانية أو الإثارة الأخلاقية، من عواطفه ومصالحة، وذلك بافتراض أن العقل المتحرر وغير العاطفى هو الذى يعمل بصورة أفضل. وهى تسعى أيضًا لعزل الباحث عن القيم والمصالح المتعلقة بأدواره والتزاماته الأخرى، استنادًا إلى الافتراض المضلل، إن كل هذه العناصر ليست سوى غمامات تحجب الرؤية عنه. وهى تفترض أن تكون المشاعر هى العدو اللدود للذكاء، وإنه من الممكن وجود باحث عن المعرفة غير عاطفى ولا يتأثر بالمشاعر. وتستند الازدواجية المنهجية فى النهاية إلى الافتراض الضمنى القائل بأن هدف علم الاجتماع يتمثل فى المعرفة بصفتها معلومات. ويتلاءم مع ذلك، إنها تلعب دورها بصفتها معوقًا قويًا لوعى عالم الاجتماع، وذلك لأنها تفترض بصورة متناقضة، إن عالم الاجتماع يمكن أن يتغير بحق كشخص بواسطة كل شىء باستثناء العمل الفكرى الذى يشكل جوهر وجوده. وفى الواقع، تمنع الازدواجية المنهجية عالم الاجتماع من التغير كاستجابة للعوالم الاجتماعية التى يدرسها ويعرفها بصورة أفضل، وهى تطلب من عالم الاجتماع أن ينهى بحثه بنفس الذات، أو نفس التحيزات والالتزامات المماثلة لتلك التى بدأ بها.

وتستند الازدواجية المنهجية إلى خرافة أن العوالم الاجتماعية تنعكس فقط فى إسهامات عالم الاجتماع، بدلاً من النظر إليها بصفتها تتشكل تصوريًا بواسطة الالتزامات الإدراكية لعالم الاجتماع وكل اهتماماته الأخرى. ويدرك الباحث الذى يعتقد فى افتراض الازدواجية المنهجية هدفه متمثلاً فى دراسة العوالم الاجتماعية فى حالتها الطبيعية وغير المشوهة. وهو فى الواقع مثل المصور الفوتوغرافى الذى يقول "لا تلق بالاً لى، كن طبيعيًا فقط، استمر فى سلوكك كأنى غير موجود". ومع ذلك، فإن ما يتجاهله يتمثل فى أن رد فعل الجماعة موضع الدراسة لعالم الاجتماع يكون رد فعل حقيقيًا، وكاشفًا عن طبيعتها "الحقيقية" مثل رد فعلها لأى مثير آخر. فضلاً عن ذلك، فإن رد الفعل الخاص بعالم الاجتماع نحو الجماعة يمثل شكلاً من السلوك المناسب، الذى له دلالته بالنسبة للعلم الاجتماعى مثل سلوك أى شخص آخر. فليس هناك ذلك الاختلاف الكبير بين عالم الاجتماع وبين هؤلاء الذين يدرسهم كما يعتقد عالم الاجتماع، حتى بالنظر إلى الاهتمام الفكرى المتعلق بمعرفة العوالم الاجتماعية. حيث يعد هؤلاء الذين

يشكلون موضوعات للدراسة دارسين أذكياء للعلاقات الإنسانية، ولديهم كذلك نظرياتهم الاجتماعية ويجرون بحوثهم.

ونظراً لاعتقاد عالم الاجتماع بأنه لا ينبغى أن يؤثر على الجماعة التى يدرسها أو يغيرها - باستثناء أن يكون ذلك فى الحدود الضيقة التى خطط لها فى تجريبه - فإننا نجده يميل أيضاً إلى الاعتقاد بأنه لم يؤثر فيها أو يغيرها. وهو يفضل أن يكون ما ينبغى أن يكون عليه، بحسب ما تذهب أخلاقه المنهجية. وعلى هذا النحو فهو يفشل عموماً فى التعرف على نطاق تشعب المؤثرات التى يمارسها فعلاً على العوالم الاجتماعية، وبنفس القدر فإنه يفشل فى الحقيقة فى إدراك ماهيته وما يفعله. وتفترض فكرة إمكانية إفساد أو تشويه البحث أن هناك بحث ليس مشوهاً أو مفسداً. ومع ذلك، تعد كل البحوث من وجهة نظر علم الاجتماع التأملى "مشوهة ومفسدة" وذلك لأنها كلها قد أجريت انطلاقاً من وجهة نظر منظورات محدودة، وكلها تحتوى على العلاقات المتبادلة التى يمكن أن تؤثر على الأطراف المتصلة بها.

وتحتوى الازدواجية المنهجية على وهم امتلاك عالم الاجتماع لقدرة الله على التخفى، وأيضاً على قوته الأولمبية للتأثير - أو عدم التأثير - على كل المحيطين به، حسبما يرغب. وعلى النقيض تعتقد الأحادية المنهجية لعلم الاجتماع التأملى فى أن علماء الاجتماع هم فى الحقيقة مجرد مخلوقات بشرية؛ وأنهم يغيرون الآخرين بصورة حتمية، غير أنهم يتغيرون بواسطتهم كذلك، بأساليب محددة وغير متوقعة، وذلك من خلال جهودهم لمعرفتهم، وأن التعرف عليهم وتغييرهم هى عمليات تتميز ولكنها لا تنفصل عن بعضها بعضاً. ولذلك، لا يتمثل هدف علم الاجتماع التأملى فى عزل تأثيره على الآخرين، ولكن فى المعرفة به، وهو الأمر الذى يتطلب ضرورة أن يكون واعياً بذاته بصفته باحثاً عن المعرفة، وأيضاً بصفته وسيلة للتغير. فهو لا يستطيع معرفة الآخرين بدون أن يعرف ذاته، ووضعه فى العالم، والقوى - التى فى المجتمع أو فى ذاته - التى يتعرض لفاعليتها.

وتؤكد الازدواجية المنهجية على "التشويه أو الإفساد" الممكن لعملية البحث ذاتها، وهى تدرك أن الخطر الرئيسى بالنسبة "للموضوعية" يتمثل فى التفاعل بين هؤلاء الذين

يدرسـون وهؤلاء الذين يدرسـون . ويعد ذلك فى الواقع منظوراً ضـيـقًـا لعلم نفس اجتماعى للتفاعل الشخصى الذى يتجنب التأثيرات المؤدية للتحيز للمجتمع الأكبر والمؤثرات الأقوى التى يمارسها على إسهام عالم الاجتماع من خلال ميكانيزم التدخل فى أدائه المهنى ومصالحه الأخرى. ويتمثل ما تتجاهله الازدواجية المنهجية فى أن عالم الاجتماع لا يدخل فقط فى العلاقات المتساوقة مع هؤلاء الذين يدرسهم، ولكن هذه العلاقات ذاتها تعمل أيضًا فى فلك العلاقات التى يشارك فيها عالم الاجتماع مع هؤلاء الذين يمولون بحوثه، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ويتحكمون فى حياته المهنية والمؤسسات التى يعمل فيها، ويعنى تجاهل الازدواجية المنهجية لهذه المؤثرات الأشمل، أنها تخاف فى الواقع من البعوضة وكأنها شبح بينما هى تبتلع الجمل. وفى الواقع تتأسس مطالبتها "بالموضوعية" بأسلوب تحاول فيه توجيه أقل قدر ممكن من الازعاج أو الإساءة لهؤلاء الذين يدمرونها أو يفسدونها بدرجة أكثر.

ومن جانبه، يدرك علم الاجتماع التأملى وجود ميل حتمى من جانب أى نسق اجتماعى لاختزال استقلالية عالم الاجتماع بأسلوبين على الأقل : إما بأن يحوله إلى منظر أيديولوجى يدافع عن الوضع الراهن ومبرر لسياساته، أو بأن يحوله إلى أكاديمى فنى يتعرف بصورة أدائية دفاعًا عن مصالح هذه الحالة الراهنة. ويدرك علم الاجتماع التأملى أن الحالة الراهنة تمارس فى الغالب هذه التأثيرات بواسطة المكافآت المتباينة -- وهى أساسًا ميزانيات البحوث، والهيبة الأكاديمية، وفرص الدخل الأفضل -- التى تقدمها بصورة انتقائية للأنشطة البحثية التى توافق عليها والمفيدة بالنسبة لها. ولا تتمثل وسيلة الضبط الأكثر أساسية بالنسبة لأى نسق اجتماعى فى استخدامه للقوة **force** الفجة أو حتى لأشكال العقاب الأخرى غير العنيفة، ولكن فى توزيعه المستمر لمكافآته اليومية. ولا تبحث الصفوة المسيطرة عن القوة الاجتماعية أو تستخدمها فقط، ولكنها تبحث عن السلطة التى لها جذورها فى استعداد الآخرين للثقة فى مقاصدها الخيرة، وفى توقف الخلاف حينما تصدر هذه الصفوة قرارها، وأن توافق على تصورها للحقيقة الاجتماعية، وأن ترفض البدائل التى تختلف عن الحالة الراهنة.

وتتمثل الإستراتيجية الأكثر فعالية والتي يمتلكها أي نسق اجتماعي مستقر والصفوات المسيطرة لتحقيق هذا التكيف في أن تجعله جديراً بالاهتمام. إذ لا تفضل الصفوات الجبان الذي لا يمتلك أخلاقاً، ولكنها تفضل الورع ذو النزعة الانتهازية. ومع ذلك، يعد التكيف مع المبدأ الأساسي لسياسات المؤسسة – أعني، الموافقة على صورة الحقيقة الاجتماعية التي تؤكد عليها الصفوة المسيطرة أو على الأقل الموافقة على صورة تتوافق معها – ليس أقل من خيانة الأهداف الأكثر أساسية لأي علم اجتماع. بحيث يتمثل ثمن ذلك في تعتيم وعي عالم الاجتماع، وحيث يعد ذلك استسلاماً في الصراع الذي يهدف إلى معرفة تلك العوالم الاجتماعية القائمة، والتي ينبغي أن تكون.

ولذلك، يستند علم الاجتماع التأملي إلى الوعي بالتناقض الأساسي : ويعني أن هؤلاء الذين يقدمون الموارد الكبيرة من أجل النمو النظامي لعلم الاجتماع هم بالتحديد هؤلاء الذين يشوهون سعيه من أجل المعرفة. ويكون علم الاجتماع التأملي على وعي بأن ذلك ليس وقفاً على نموذج معين للأنساق الاجتماعية القائمة، ولكنه مسألة شائعة فيها كلها. وبينما يفترض علم الاجتماع التأملي أن أي علم للاجتماع ينمو في ظل ظروف اجتماعية معينة فقط، وهي الظروف التي يلتزم بعمق بمعرفتها، فإنه يدرك أيضاً أن الصفوات والنظم تسعى للحصول على شيء في مقابل الدعم الذي تقدمه لعلم الاجتماع. وهي تدرك أن تطوير علم الاجتماع يعتمد على الدعم المجتمعي الذي يساعد على نموه في اتجاهات معينة، ولكنها تمنع هذا النمو في اتجاهات أخرى، ومن ثم تفسد طبيعته. وبإيجاز يميل كل نسق اجتماعي إلى تعطيل أي علم اجتماعي يساعد على ولادته. وتعد المطالبة "بالموضوعية" من قبل أي علم اجتماع لا يسلم بهذا التناقض، والذي يفتقد أي تسليم بالطريقة التي تعد من خلالها الصفوات والنظم المسيطرة ذات خطر أساسي بالنسبة له، دليلاً ضمنياً على نجاح سيطرة هذا النسق على علم الاجتماع. بحيث يوضح ذلك الفشل في تحقيق هذه الموضوعية المطلقة، التي يتعهد عن فخار بالولاء لها.

ويمكن لعلم الاجتماع التأملي أن يستوعب هذه المعرفة المعادية : حيث تعد كل القوى الاجتماعية الموجودة معادية للمثل العليا لعلم الاجتماع. وفي نفس الوقت، فإنه يعرف كذلك، أن معظم هذه القوى ليست في الغالب مخاطر خارجية، وذلك لأنها تنتج

تأثيرها الأقوى حين تتحالف مع الاستعدادات والمصالح المهنية الداخلية بالنسبة لعلماء الاجتماع أنفسهم. ويعد علم الاجتماع التأملى على وعى كامل بأن علم الاجتماع قد تم تشويهه بعمق لأن عالم الاجتماع هو الطرف الذى يرغب فى ذلك، وفى الوقت الذى يريده. وبذلك يفضل علم الاجتماع التأملى السذاجة البادية "فى البحث عن الروح" على السوقية الحقيقية "لبيع الروح".

وبقدر ما يركز علم الاجتماع التأملى على قضية التعامل مع المعرفة المعادية، فإنه يواجه قضية علم الاجتماع "المتحرر من القيم" من اتجاهين. فهو ينكر من ناحية إمكانية قيام علم الاجتماع "المتحرر من القيم" ويتساءل فى الحقيقة عن قيمته. وهو من ناحية أخرى يدرك مخاطر علم الاجتماع الملتزم قيميًا أكثر من إدراكه لمكاسبه، حيث نجد أن البشر قد يرفضون المعرفة التى قد تتناقض مع الأشياء التى يقدرونها. وهو يدرك أن القيم العليا للبشر، ليس أقل من دوافعهم الأساسية، قد تمارس الكذب عليهم. وبدون شك، يوافق علم الاجتماع التأملى على مخاطر الالتزام القيمى، وذلك لأنه يفضل المخاطرة التى تنتهى إلى الانحراف، أو التشويه عن البدء به، كما يفعل علم الاجتماع العقدى **Dogmatic** أو علم الاجتماع الجاف "المتحرر من القيم".

ومرة ثانية، فبقدر ما يركز علم الاجتماع التأملى على قضية المعرفة المعادية، فإننا نجد لديه وعيًا محددًا بالمتضمنات الأيديولوجية والصدى السياسى فى المشروع السوسيولوجى. وهو يدرك أن الأيديولوجيا يمكن أن يكون لها آثار مختلفة على الوعى فى ظل ظروف مختلفة، فهى قد تلعب دورًا تحريريًا أو قهريًا، وهى قد تزيد من الوعى أو تعوقه. وفضلاً عن ذلك فإن جوانب العالم الاجتماعى أو القضايا المحددة المتعلقة به تتغير أيضًا بمرور الزمن. وعلى ذلك، فيجب على علم الاجتماع التأملى أن تكون لديه حساسية تاريخية توضح له إمكانية أن لا تصبح أيديولوجيات الأمس ذات طابع تنويرى بعد، وإنها من الممكن الآن أن تعمينا. لأنه طالما أن المعرفة المعادية تتضمن علاقة بين نسق المعرفة وأغراض البشر، فإن ما هو عدائى سوف يتغير بتغير الأغراض التى يسعى البشر لتحقيقها وبتغير المشكلات التى يواجهها سعيهم فى ظل ظروف جديدة. فما كان فى الماضى معرفة عدائية قد يتوقف الآن عن أن يكون كذلك؛ وما كان حينئذ معرفة صديقة أو موالية قد تصبح عدائية. وعلى هذا النحو، فإنه مع تقدم "الثورة

الجنسية" توقفت النزعة الفرويدية عن أن تكون بالنسبة لقطاع من الطبقة المتوسطة – وبخاصة الطبقة المتوسطة الجديدة المتقدمة – القوة التحريرية التى كانت فى الماضى. وفضلاً عن ذلك، فإنه بقدر ما أصبحت الفرويدية جزءًا من حركة أشمل تفسر الرفض الاجتماعى والسياسى بصفته دلالة على المرض العقلى، فإنها قد أصبحت وسيلة للضبط الاجتماعى، ومن ثم فقد بدأت تلعب من الناحية السوسيولوجية دوراً قمعيًا.

وبالمثل فقد تحتاج "الأخبار الحسنه" والتأثيرات التحريرية للثورة العلمية الآن كذلك لأن ننظر إليها بصفتها تحريراً تاريخيًا محدوداً. وما هو مطلوب الآن هو أن نواجه تلك المعرفة العدائية التى تفترض أن الثورة العلمية قد فتحت الآفاق، فى ظل الظروف الاجتماعية الحالية، للتدمير الكونى الذاتى، وبصورة أكثر عمومية، فقد أصبح العلم وسيلة تستطيع الأنساق الاجتماعية الصناعية المعاصرة فى الغالب أن تحافظ بواسطته على بقائها. لقد كانت الأيديولوجيا العنصرية غير العقلانية، إلى جانب أشياء أخرى، هى التى جعلت ألمانيا النازية قوة عمياء، ولقد كانت سيطرتها الفعالة على العلم والتكنولوجيا الحديثة هو الذى يسر لها أن تكون قوة خطيرة وتدميرية فريدة. وإن كانت هذه حالات متطرفة، غير أنها ليست فقط المثال الوحيد الذى استخدمت فيه المجتمعات الحديثة العلم بصفته وسيلة للسيطرة، وبنفس الطريقة إلى حد كبير التى استخدم بها حكام "النظم القديمة" فى القرون الثامن عشر والتاسع عشر الدين النظامى كوسيلة لتحقيق ذلك. وبالرغم من ذلك فما زالت النظرة الغربية المألوفة للعلم تؤكد إلى حد كبير على دوره التنويرى، بحيث تنظر إليه بصفته مصدراً للتحرير الثقافى والرفاهية الإنسانية، غير أنه قد زل بصورة عارضة ومصادفة وثانوية فقط.

علم الاجتماع والتكنولوجيون الليبراليون

لقد شكلت الايديولوجيات الليبرالية – بمزاج مماثل – التى يشترك فيها معظم علماء الاجتماع فى فترة ما قبل الحرب العالمية الثانية، مصدراً لتنوير الوعى. ومع ذلك، وفى سياق دولة الرفاهية ودولة الحرب المزدهرة اليوم، فإن هذه الإيديولوجيات الليبرالية، تساعد بدلاً من ذلك، فى زيادة السيطرة المركزية للطبقة الإدارية الفيدرالية

المتزايدة النمو، وكذلك سيطرة النظم الأساسية التى تعمل لصالحها. وعلى هذا النحو أصبح علماء الاجتماع الليبراليون الكوادر الفنية للحكومة القومية. وفى الفترة التالية للحرب العالمية الثانية حدث تزواج بين النزعة الليبرالية لعالم الاجتماع وبين مصالحه المهنية. وتعد ذريتهم من الفنيين الأكاديميين المتحمسين هم الذين أنتجوا النظريات والمعرفة التى تساعد على ربط الطبقات الفقيرة والعاملة بالجهاز السياسى للحزب الديموقراطى، بينما هى تساعد فى نفس الوقت البيروقراطية القومية فى الكشف عن البيروقراطيين المحليين القدامى وغير المناسبين، ومن ثم تخضعهم لسيطرة المركزية القومية.

وفى ظل شعار التعاطف مع الخاسرين أصبح الفنيون الأكاديميون فى علم الاجتماع هم الباحثين الذين يروجون لدولة الرفاهية وهم رواد علم الاجتماع الإدارى. وبينما هم يتحركون فى بعض الأحيان استناداً إلى اهتمامات إنسانية من أجل المحرومين والمنحرفين، فإننا نجد أن الفنيين الأكاديميين الليبراليين فى علم الاجتماع يخلقون فى الواقع "علم اجتماع تحقيق الشكاوى" الجديد، الذى يساعد نقده القوى للمستوى المتوسط من مؤسسات وسلطات دولة الرفاهية بصفته ضوءاً أحمر للسخط الاجتماعى، ومن ثم يساعد على دعم سيطرة السلطات العليا، ويقدم أدوات جديدة للضبط الاجتماعى فى متناول النظم الأساسية. ويقدم الفنيون الأكاديميون فى علم الاجتماع أنفسهم ويمارسون دورهم بصفتهم بشراً ذوى نوايا خيرة يعملون مع دولة الرفاهية ومن أجلها فقط، وذلك لأنهم يرغبون فى تخفيف هموم الآخرين فى نطاق "ما يمكن إجراؤه" وهم لا يقولون شيئاً عن مدى تكيفهم مع هذه الدولة الذى نتج عن الهبات الشخصية السخية التى قدمتها لهم.

ففى الغالب يقال، وهذا صحيح، أن أغلب علماء الاجتماع الأمريكيين ينظرون إلى أنفسهم اليوم بصفتهم "ليبراليين" غير أنه ينبغى الإضافة أيضاً أن طبيعة الليبرالية قد تغيرت. فلم تعد تعبر عن إيمان الضمير الحى للقلة القوية المحصنة تلك التى تقاتل أو تناضل ضد مؤسسة صلبة وقاسية. فقد أصبحت الليبرالية عنصراً محورياً فى الجهاز السياسى الحاكم. لقد اصبحت تمتلك صحافة قوية تعمل صفحاتها على تشويه الحقيقة بصورة منظمة مثلما تفعل بالضبط النزعة المحافظة. وأصبح للمؤسسة الليبرالية لدولة

الرفاهية أبطالها الذين لا تستحق فضائلهم الحصانة أو الإفلات من العقوبة، ولها خرافاتها التى لا يمكن تحدى أدوارها المشوهة دون التعرض للانتقام. ومثل كل المؤسسات تكافئ المؤسسة الليبرالية الكذب الذى يدعمها، وتعاقب الصدق الذى يعوقها أو يربكها.

ونظراً لأن علماء الاجتماع الليبراليين يُعدون جزءًا من المؤسسة الليبرالية، فإنه من المتوقع أن يدافعوا عن قضاياها. وبإيجاز، هناك بعض الأوقات التى يتوقع فيها منهم أن يكذبوا، وفى المقابل، مباح لهم أن يشاركوا فى الحياة المهنية المترفة من خلال دعم الخدمات الاجتماعية وتمويل البحوث الذى تقدمه لهم دولة الرفاهية. لقد أصبح الدور الأساسى لعالم الاجتماع بصفته أكاديمى فنى ليبرالى أن يدعم الصورة المتفائلة للمجتمع الأمريكى بصفته نسقًا اجتماعيًا يعتقد فى إمكانية حل مشكلاته الأساسية كلية داخل نطاق النظم الأساسية القائمة. إذا توفرت فقط المهارات الفنية الكافية والموارد المالية الكافية. وبعبارة أخرى لقد أصبحت لهم وظيفة "عالم الاجتماع الذى يشرق كالشمس" لكى يؤكد للمجتمع الأمريكى أن شرب كوب الماء غير الصافية آمن فى الحقيقة وغير خطر.

ويزود علم الاجتماع الأمريكى بصورة متزايدة ببشر ذوى أيديولوجيا ليبرالية يتحالفون، ويحتفون ويشيرون على دولة الرفاهية ويعتمدون عليها. ومع ذلك، فإن كثير منهم، فى نفس الوقت، لديه نفور حقيقى من السياسة الأمريكية فى الخارج. ويتمثل أحد الطرق التى يتكيف من خلالها البعض مع هذا الوضع الشاذ عن طريق تقسيم صورتهم عن جهاز الدولة الأمريكية. فهم يميلون إلى إدراكها بصفتها تتكون من جزئين منفصلين : دولة الرفاهية الإنسانية واللطيفة من ناحية، ودولة الحرب الإمبيريالية المهلكة من ناحية أخرى. وبإيجاز، فهم يفترضون أن دولة الرفاهية ليست مرتبطة عضوياً بدولة الحرب فى دولة رفاهية وحرب واحدة. ومن ثم، فهم يميلون إلى النظر إلى دولة الرفاهية وسياساتها الخارجية الرجعية كما لو كانت مفارقات تاريخية منفصلة، ليس لها ارتباط له دلالة مع السياسات الإصلاحية الداخلية لدولة الرفاهية.

ولأن علماء الاجتماع يفعلون ذلك، فإننا نجدهم عاجزين عن تحقيق أى فهم جاد للعلاقة المتداخلة بين السياسة الخارجية والداخلية، أو للطريقة التى تتساند بها هذه السياسات، والأسلوب التى تتصل من خلاله بأزمة النظم السياسية فى المجتمع. ومع ذلك، تتضح الوحدة السوسيولوجية بين دولة الرفاهية ودولة الحرب، والتكامل بين السياسات الخارجية والداخلية، بعمق على المستوى السياسى حيث تتجمع خيوط هذه السياسات مع بعضها فى جهاز الحزب الديموقراطى. حيث يعد الحزب الديموقراطى هو الوسيلة التى وحدت بامتياز بين الحرب والرفاهية بوصفهما وجهين لعملة واحدة. حيث شكل الحزب الديموقراطى الحزب الذى له مغامراته الإمبريالية النشطة فى الخارج من ناحية والذى أصدر تشريعات الرفاهية من ناحية ثانية. ومن ثم، لا يصبح التحالف بين الفنيين الأكاديميين الليبراليين ودولة الرفاهية من خلال الحزب الديموقراطى إلا تحالفًا مع دولة الحرب.

وفى السياق التاريخى المحدد، تعد المؤسسة الليبرالية وأيديولوجيتها السياسية هى المسئولة إلى حد كبير عن تعتيم وعى علماء الاجتماع الأمريكيين. حيث لا ينتج التشويه الأيديولوجى لعلماء الاجتماع الأمريكيين، بأى مقياس، من الالتزامات الرجعية أو المحافظة المألوفة – ولا تقل شيئًا عن الالتزامات الراديكالية – إذ يعتمد تطور علم الاجتماع الأمريكى الآن، وتعميق وعيه، حينئذ، أساسًا على الفكاك من السياسات البسمركية التى تسربت إلى الليبرالية اليوم. وتتمثل الرسالة التاريخية لعلم الاجتماع التأملى فى رعاية الوعى النقدى لطبيعة الليبرالية المعاصرة، وفى سيطرته على الجامعة وعلى علم الاجتماع الأمريكى، وبالمثل على الجدل بين سياسات الرفاهية والحرب، وكذلك دور عالم الاجتماع الليبرالى بصفته باحثًا للتسويق لصالح كليهما. ويفترض علم الاجتماع التأملى تأثير طبيعة أى علم للاجتماع بواسطة ممارسته السياسية، وأن التطوير الأبعد لعلم الاجتماع يتطلب الآن تحريره من الممارسة السياسية للأيديولوجيا الليبرالية.

علم اجتماع التأمل وعلم الاجتماع الراديكالى

بسبب أن لى تحفظاتى الجادة حول المحدودية التاريخية والطبيعية المشوهة للصفوة الخاصة بالنزعة الإنسانية التقليدية فقد أكدت، بقدر ما، على حاجة علم الاجتماع التأملى إلى طبيعة راديكالية. ومع ذلك، لايعنى القول براديكالية علم الاجتماع التأملى أنه علم اجتماع رافض أو "علم اجتماع نقدى"، بل يجب أن يهتم إلى حد كبير بالصياغة الوضعية للمجتمعات الجديدة. وباليوتوبيات التى قد يعيش فى إطارها البشر حياة أفضل، مثلما يهتم بنقد الحاضر. فإذا قلنا إنه علم اجتماع ينتقد الحاضر فإن ذلك لا يعنى أنه يحتوى فقط على نقد نخبوى للثقافة الجماهيرية أو لشرور جهاز التلفزيون، أو حتى لسياسات الحكومة الخارجية والداخلية. ولكنه يريد أن يعرف أسلوب تشكل كل هذه الجوانب بواسطة نسيج القوة القائم وأيضًا بواسطة الطبقات والصفوات المحصنة نظاميًا.

وأكثر من ذلك، لا يعد علم الاجتماع الراديكالى مجرد نقد للعالم "الموجود هناك" إذ لا يتمثل الاختبار الحقيقى لعلم الاجتماع الراديكالى فى موقفه أو (سلوكه) من أمور بعيدة عن الحياة الشخصية لعالم الاجتماع. وإنما تتكشف نوعية راديكاليته إلى حد كبير من خلال استجابته اليومية للرذائل الشائعة فى العالم اليومى المحيط به، وكذلك من خلال استعداده لإصدار البيانات التى تشجب الإمبيريالية، وكذلك توقيع العرائض أو الالتماسات التى تسعى لعلاج الحرمان الجماهيرى.

فالإنسان الذى يستطيع التصويت لدعم "قوة السود" أو الذى يستطيع أن يشجب الإمبيريالية الأمريكية فى أمريكا اللاتينية أو فيتنام، قد يكون الإنسان الذى يلعب دور المتملق الذليل لأكثر السلطات ضعفًا فى جامعته ليس إنسانًا راديكاليًا؛ والإنسان الذى ينطق بفمه العبارات المتعلقة بالحاجة إلى الثورات فى الخارج، غير أنه يرتد فجأة ليصبح على استعداد لعقاب المتمردين من بين تلاميذه فى الجامعة ليس إنسانًا راديكاليًا؛ والأستاذ الأكاديمى الذى ينطق بالحلفانات المغلظة يشجب فيها رئيس الولايات المتحدة ، غير أنه يتزلف بخنوع لرئيس قسمه ليس إنسانًا راديكاليًا؛ والإنسان الذى يشجب سياسات القوة الانتهازية، غير أنه يمارسها يوميًا بين زملائه فى الجامعة

ليس إنسانًا راديكاليًا. مثل هؤلاء البشر يلعبون واحدة من اللعب القديمة المشهورة فى إطار السياسات الشخصية، فهم يسعون للحفاظ على بقاء صورة لأنفسهم موثوق بها، بينما هم يتكيفون مع النزعة المهنية الأكثر سوقية. مثل هؤلاء البشر لا يسعون من أجل تغيير العالم أو معرفته، بل يتمثل هدفهم الرئيسى فى انتزاع قطعة منه لأنفسهم(*).

ويعتمد تكامل علم الاجتماع الراديكالى ومن ثم علم الاجتماع التأملى على مجرد مقاومة كل التحديدات السلطوية للحقيقة، وهو يعبر إلى حد كبير عن أصالته وحقيقيته من خلال مقاومته للاعقلانيات هذه السلطات التى يدركها يوميًا ويواجهها عينًا بعين. ويصر علم الاجتماع التأملى على أنه بينما يحتاج علماء الاجتماع إلى القدرات والذكاء والمهارات الفنية، فإنهم يحتاجون أيضًا إلى الشجاعة والإقدام الذى يمكن أن يتجلى كل يوم فى معظم القرارات الشخصية والعامة. ويعرض كارل فونشتين لبعض من هذه المعانى فى إطار السياق الجامعى فى تقديره الشخصى لماكس فيبر قائلاً :

"فهو لا يستطيع أن يحافظ على سلامه، ففى كل السنوات الثمانية التى عرفته فيها، فقد كان دائمًا مشاركًا فى العداوات السياسية والأكاديمية التى كان يشنها بعمق عنيد لا يعرف الصفح... لقد كان لديه معنى داخلى وصارم للعدل الذى دفعه إلى أن يقف إلى جانب أى شخص يعتقد أنه قد عومل بنوع من الظلم" (٢).

ولذلك، يتمثل محور علم الاجتماع التأملى فى الاتجاه الذى يرعاه تجاه مجالات العالم الاجتماعى الأقرب إلى عالم الاجتماع – على سبل المثال جامعته ومهنته وتنظيماته التى يشارك فيها، ودوره المهنى، وبدرجة أكثر أهمية طلابه وذاته – وليس

(*) من السلوكيات التى بدأت تشيع أخيراً بالجامعة، سعى البعض إلى شغل الوظائف الجامعية، بغض النظر عن جدارتهم، الأمر الذى يدفعهم إلى أن يسلكوا لذلك سلوكيات عديدة أبرزها تأمين رضاء الرؤساء عنهم، والاستعانة بالوساطات والأشخاص فى مراكز القوة لكى يساعدونهم فى ذلك، ولا مانع لديهم من التشدق ببعض الشعارات الراديكالية، أو المتصلة بخدمة المصلحة العامة أو أن هذه الوظائف جاءت إليهم دون سعى وراءها . فليس من المهم أن يكذب الإنسان على ذاته ويتصالح معها ، ولكن الذكاء أن يتقن الكذب على الآخرين حتى يبدو الكذب من دقة الصنعة وكأنه صدقًا، وهم فى كل الأحوال لا يسعون حقيقة إلا وراء مصالحهم الشخصية ذات الطابع الأنانى ، إضافة إلى اخفاء ضعف أكاديمى مشهود . بيد أن ذلك لا يمنع من وجود كثير من الشرفاء . "المترجم"

فقط تجاه النطاقات البعيدة عن عالمه الاجتماعى. ويتميز علم الاجتماع التأملى برفضه عزل ما هو شخصى أو قريب إليه عن ما هو عام وجمعى، أو فصل الحياة اليومية عن الفعل (السياسى) العرضى. وهو يرفض الأسلوب القديم للوظيفة السياسية المغلقة ليس أقل من رفض الأسلوب القديم للسياسات العامة. فليس علم الاجتماع التأملى عبارة عن حزمة من المهارات الفنية ولكنه يشكل تصوراً لأسلوب الحياة إضافة إلى كونه ممارسة كلية.

علم اجتماع التأمل كأخلاقيات عمل

يؤكد علم الاجتماع التأملى، كأخلاق عمل، على القدرة المبدعة للباحث الفرد، وهى القدرة التى يضعها فى مواجهة التكيف الذى تتطلبه النظم القائمة، والتنظيمات المهنية، والسلطات ذات المنزلة الرفيعة بالجامعة، والأدوار المقننة ثقافيًا. وهو يناقض الميل الفطرى لأى دور مهنى لكى يكون مقننًا ومحملاً بواسطة الرضاء الذاتى المعتد بنفسه. وينتقد علم الاجتماع التأملى ميل المهنيين لتفضيل الشىء المؤكد، مع مكافآته الثابتة والمتواضعة على المراهنة ذات الاحتمالات المتنوعة. وهو يفضل البشر الذين يمتلكون القدرة على المغامرة الفكرية والشجاعة للمخاطرة بوظيفتهم دفاعًا عن فكرة. وفى الحقيقة، نجد أن علم الاجتماع التأملى يهتم بدرجة أكثر بالإبداع أكثر من التأكيد على الثقة فى الإنجاز الفكرى؛ فهو ينأى بنفسه عن استئناس الحياة الفكرية.

ويتحدث علم الاجتماع التأملى كأخلاق عمل، ضد كل الإنجازات التافهة أو المبتذلة. وهو يحقق الدافع لتحويل كل الوظائف الفكرية إلى روتينيات أو قواعد غير شخصية، وهو الدافع الذى يوجد، قبل كل شىء، فى جوهر النزعة المهنية الوقورة والقوية، وهو يطلب بإصرار من المفكر الاستجابة التى يقدر عليها والتى تتميز بكل الجدة والجدية. ويعرف علم الاجتماع التأملى الحد الأدنى المطلوب لكى تصبح عضواً محترمًا فى المؤسسة المهنية؛ وهو يدرك أن أهرامات الاحترام تقام فى الغالب على المظهر الخارجى المتعلق بالرزانة والتكيف بدلاً من الإنجاز والمستوى الفكرى. وهو يحذر الباحث الأكاديمى دائمًا وفى كل مكان بوجود اختلاف أساسى بينه وبين مهنته. إذ تمتلك مهنته

قدرًا من الخلود، بينما هو نفسه إنسان له نهاية. وهو ينبغى أن يفصح عن أفكاره هنا والآن، وأن يعبئ كل موارده من أجل الإبداع القادر عليه، وأن يكرس ذاته سواء كانت تتلاءم بصورة كيسة أم لا للاستجابة للمتطلبات المقننة لدوره المهنى.

وحينما يسقط البشر مسحورين أمام مطالب القواعد أو التحديدات الثقافية، وحينما يفشلون فى الانتباه إلى دوافعهم الداخلية، وحينما يفشلون فى التعرف على نزعاتهم واستعداداتهم، وحينما يفشلون فى إدراك أن هناك أساليب محترمة يستطيعون أن يعيشوا وفقًا لها وأن يساهموا من خلالها بصفتهم باحثين، فإن حياتهم تصبح حينئذ مأساوية، وقد يهرب البشر من المأساة حينما يدركون أنهم ليسوا بحاجة إلى أن يتمثلوا أقنعتهم الثقافية، وحينما يصرون على الاختلاف بين أنفسهم وبين أدوارهم، وحينما يصرون على أن ذواتهم هى المقياس وأنهم الذين يقومون بالقياس: حيث يوجد إنسان مع أو ضد إنسان آخر، وليس إنسان ضد معايير الثقافة وضد متطلبات الأدوار.

ولكى يفعل البشر ذلك، فإن عليهم أن يوافقوا على مواهبهم، وطموحاتهم المتنوعة، وخبرتهم بالعالم بصفتها حقيقية. فإذا وجدوا أن هذه الجوانب بعيدة عن متطلبات دورهم وثقافتهم، فإنهم يجب على الأقل، أن يواجهوا ببسالة هذا الاختلاف إذا لم يرفضوه. وعليهم أن يهتموا بإمكانية أن يكون بخبراتهم ودوافعهم الشخصية، ومواهبهم الخاصة قدرًا كبيرًا من الصحة التى تفرض الاستماع إليها كما يسمع للمعايير الثقافية، فى حين يتم التسليم باحتمالية الاستفادة الخاطئة منها. وحينما يفعل البشر العاديون ذلك، فإنهم لا يكونون فى حاجة بعد لأن يثقلوا عاتقهم بواسطة إحساسهم الذى لا مفر منه بالفشل وعدم الكفاءة. وحينما يستطيع البشر العظام تحقيق ذلك، فإنهم لا يكونوا فى حاجة بعد لإسقاط صورة متضخمة لأنفسهم بوصفهم آلهة. وحينما يستطيع البشر العاديون والعظام تحقيق ذلك، فإن كليهما سوف يدرك قيمة إسهامه الإنسانى بصفته كافيًا لتبرير شرعية حياتهم.

ويتغلب البشر على المأساة حينما يستنفدون أنفسهم بصورة كاملة، وحينما يستخدمون ما لديهم وطبيعتهم، أيًا كانت طبيعتهم وحيثما وجدوا أنفسهم، حتى

ولو كان ذلك يتطلب منهم أن يتجاهلوا القواعد والتحديدات الثقافية، أو أن ذلك يتطلب منهم أن يتصرفوا بأساليب مبتكرة لا تحددها أدوارهم. ولا ينتج الإحساس بالمأساة من الشعور بأن البشر يجب أن يكونوا أقل دائمًا مما يحتاجه التاريخ والثقافة، ولكنه ينتج بدلاً من ذلك، من الإحساس بأنهم أصبحوا أقل مما كان يمكن أن يكونوا، من كونهم قد خانوا أنفسهم دون حاجة إلى ذلك، وأنهم قد توقفوا عن الإنجازات التى قد لا تضر بأحد دونما حاجة إلى ذلك. لقد أصبح المشروع السوسيولوجي، مثل كل المشروعات الأخرى، محفوفًا بإحساس مأساوى حينما يشك البشر فى أنهم قد بددوا حياتهم فعلاً. وفى قصر العمل وفق متطلبات حاجة نموذج غير قابل للتحقيق، فإن علماء الاجتماع يستهلكوا أنفسهم فى عملهم، وهم فى الحقيقة، يضحون، دون التعبير عن ذلك، ببعض أجزاء من ذاتهم – بدوافعهم الهزلية، وحدسهم الباطنى غير المتحقق من صدقه، بخيالهم التأملى.

وحينما يلزم علماء الاجتماع أنفسهم قهريًا بنموذج العلم الشامل المجرد والمضيع للحياة، فإنهم بذلك ينجزون رهانًا ميتافيزيقيًا، وهم يراهنون على أن التضحية هى "الأفضل بالنسبة للعلم". وبغض النظر عن مدى صحة ذلك، فليس باستطاعتهم أن يثبتوه، غير أنهم فى الغالب ليسوا فى حاجة إلى إثبات أكثر من الألم الذى يفرضه هذا العجز أو التقييد الذاتى عليهم. ولا تتمثل وجهة نظرى بالطبع فى أن عالم الاجتماع يستطيع أن يعيش بدون تأسيس هذا الرهان الميتافيزيقى، ولكن فى أن هناك بدلاً من ذلك رهانات عديدة ممكنة فهو قد يراهن على أن النموذج النظرى أو التوجيهى المحدد الآن أكثر صحة وأكثر جدارة من دوافعه المنحرفة أو الضالة. بإيجاز فإن باستطاعته المراهنة ضد ذاته. ومع ذلك، فهو قد يراهن على ذاته، بمعنى، أنه قد يثق فى دوافعه المتفردة، وخبراته الشخصية، واستعداداته الفريدة، وكل قوى الإدراك الضعيفة (كما يسميها جالبرت موراى) التى تزوده بها هذه العناصر. ومع ذلك لا يعنى القول بأن عالم الاجتماع لا يحتاج إلى تأسيس رهان من نوع واحد فقط، القول بأن عدد الرهانات التى يستطيع تأسيسها ليست محدودة. فإذا كانت القضية الأساسية تتمثل فى طبيعة علاقته كشخص بمتطلبات دوره كعالم اجتماع، فإنه يبدو أن هناك، بالنسبة لعلماء الاجتماع كما هى الحال بالنسبة للآخرين، عدداً محدوداً من الحلول.

ويعد دور عالم الاجتماع المقنن ثقافيًا، مثل أى دور اجتماعى آخر، يمكن التفكير فيه بصفته "جسرًا"، حيث ييسر كلاهما أو يقيد أو يساعد البشر فى "التغلب" على بعض العقبات فى مقابل تقييد ما يمكن أن يحققوه على "الجانب الآخر". حيث تكون الأدوار الاجتماعية غير منتهية عادة، فهى جسور غير كاملة دائمًا، وهى تصل إلى جزء من الطريق فقط عبر الفراغ. ومن ثم فحتى هؤلاء الذين يحترمون الجسر، لا يمكنهم الاعتماد كلية عليه لكى يعبروا بأمان.

ويوجد عدد محدود من الاتجاهات التى يمكن للمرء أن يختار من بينها فى مواجهة هذا الموقف. فقد يقول الإنسان على سبيل المثال، ليكن الأمر كذلك، إذا كانت هذه طريقة بناء الجسور، ومن ثم فإننا ينبغى أن نتعلم كيف نعيش معها برغم عدم اكتمالها. وهو قد يتنزه بعد ذلك ذهابًا أو إيابًا عبر القسم المكتمل من الجسر، وفى بعض الأحيان يدلى بقدمه عبر الحافة غير المنتهية، ناظرًا إلى أسفل، ومع ذلك، فقد يقول رجل آخر: ينبغى أن نشعر بالامتنان بما لدينا، وأن نكافئ الذين بنوا الجسر، وينبغى أن نستمر فى العمل، بحيث يضيف كل منا لوح خشب متواضع إلى النهاية غير المكتملة، بحيث يستقر عرضيًا عند الحافة، ومن ثم يمكن أن يضع قدمه عليه. وفى كلتا الحالتين، من المؤكد أن يمتلك المرء نوعًا من الإحساس المأساوى، رغبة نزوية حزينة فى أن لا تكون الأمور مشابهة لذلك.

غير أنه ما زالت هناك إمكانية أخرى. حيث يشعر الإنسان بأن هناك شيئًا واحدًا مؤكدًا: إنه نظرًا لأن بناء هذا الجسر لم يكتمل، فإن حياته سوف تصل إلى نهايتها بالتأكيد. ومن ثم فقد يخاطر الإنسان بالقفز من على الحافة غير المنتهية إلى الشاطئ الذى يعتقد أنه قريب كما يراه. وربما كانت رؤيته صحيحة، وربما أنه قد قدر قدراته بصورة صحيحة كذلك، وفى كلتا الحالتين سوف يلقى الاستحسان والإطراء. غير أنه ربما قد أساء التقدير على كلا الجانبين. وفى كلتا الحالتين سوف يتحقق واقعًا كئيبًا. وهو قد يستطيع أن يعوم راجعًا حيث الأمان، حتى لو لقى شيئًا أقل من الاستحسان. وفى كل الحالات فقد اكتشف إلى أى مدى يستطيع أن يرى، وما هى قدرته على القفز. وحتى إذا لم يسمع عنه ثانية، فربما تعلم هؤلاء الذين مازالوا يضيعون وقتهم سدى على الحافة من ذلك شيئًا مفيدًا.

تفاوت التاريخ والسيرة الذاتية

يعتبر علم الاجتماع التأملى علم اجتماع حساس تاريخيًا. كما ينبغى أن يكون كذلك؛ فلكى نعمق وعى علماء الاجتماع فإن على علم الاجتماع التأملى أن يقدم لهم من ناحية، وعيًا بأنفسهم، وبطبيعتهم المتطورة تاريخيًا. وهو يدرك البشر الآخرين بصفتهم يتشكلون إلى حد كبير بواسطة ماضيهم المشترك، وبواسطة أنساقهم الاجتماعية وثقافاتهم. وعلى ذلك، فهو لا يدرك البشر بصفتهم أدوات لا قوة لها تستخدمهم قوة اجتماعية عنيدة عليهم أن ينحنوا أمامها، ولا بصفتهم السادة ذوى القدرات الكاملة فى التأثير على العمليات التاريخية التى يمكن أن ينظمونها بصورة دقيقة، ويعتقد علم الاجتماع التأملى أن هناك تفاوتًا بين الإنسان والمجتمع.

وينتج قدر كبير من التفاوت بين الإنسان والمجتمع، وبالمثل بين الانسان والتاريخ من طبيعة البشر بصفتهم مخلوقات بيليوجية، وبصفتهم كائنات حيوانية متطورة. حيث تضمن طبيعة الإنسان الفريدة فى طبيعة الكائن الحى التى تزوده بالخلايا والأعضاء والطاقة الكيميائية لكل من العقل والعاطفة، وحيث نجد أن لكل من هذه الجوانب جذور فى طبيعته الحيوانية. ويحدد كل جانب من جوانب الإنسان الجانب الآخر ويدعمه. فبدون كيمياء العاطفة قد يتحول الإنسان إلى حاسب آلى، وبدون القوى الرمزية للعقل فقد يتحول الإنسان إلى قرد أعزل. وتعتبر كل من قدرة الإنسان على الإبداع والاختلاط بالآخرين اجتماعيًا، والتضامن من ناحية، وبالمثل قدرته على التدمير المتبادل والعدوان من ناحية أخرى، متضمنة فى عواطفه الحيوانية كما تتشكل بصورة فريدة بواسطة عقله، والقوى القادرة على صياغة الرموز. فليس هناك حيوان له كل القدرات الهائلة التى لعقل الإنسان، ويمكن فى نفس الوقت أن يكون شريرًا بصورة كاملة أو لا يكترث بحاجات الآخرين، وليس هناك حيوان مشحون بدرجة عالية ولدية القدرة المستعدة دائمًا للإثارة الجنسية يمكن أن يكون معتدلاً أو خاضعًا بصورة كاملة. فقد قام هؤلاء الذين يريدون من الإنسان أن يكون لطيفًا تمامًا وقابلاً للسيطرة عليه بخصية تمامًا. إن علينا أن لا نخلط بين حاجة البشر لأن يكونوا اجتماعيين مزودين بدافع واحد يستقطب كل قواهم تجاه الاختلاط بالآخرين.

وإذا كانت حاجات المجتمع التى تبلورت تاريخيًا هى التى فرضت التحديدات التى يجب أن يسعى فى إطارها البشر للحفاظ على بقائهم وتطورهم، فإن حاجات البشر الفردية والحيوانية قد وضعت أيضًا التحديدات التى يجب أن يراعيها كل مجتمع، كل بطريقته. إذ لا يسعى البشر فقط لإشباع الحاجات التى تعلموها فى المجتمع أو التى "علمتها الثقافة لهم" ولكنهم يناضلون أيضًا من أجل تحقيق قدراتهم الفردية والحيوانية، وهم يبحثون عن الانجاز بدرجة ليست أقل من تخفيض التوتر. ومن ثم، يتشكل المجتمع من وجهة النظر هذه بواسطة الكائنات البشرية ومن أجلهم، إلى حد كبير مثلما يتشكل البشر بواسطة المجتمع ومن أجله. وتستفيد الكائنات البشرية من المجتمع طالما أنه يشبع حاجاتهم الإنسانية، ويساعد على زيادة قدرة الإنسان على تحقيق ذاته. فليست الكائنات الإنسانية متحدة بإحكام مع مجتمعاتها المتنوعة حتى يفرقهم الموت. ففى بعض الأوقات نجدهما يتواجهان كأعداء، ومن ثم، تنحى الكائنات الإنسانية المجتمع – كما كانت الحال عادة من قبل – الذى أبدعته ثم تمضى فى طريقها.

ومن وجهة نظر معظم علم الاجتماع المسيطر فى الولايات المتحدة اليوم، يعد المجتمع وليس الإنسان هو المقياس، ولقد كان لهذا التصور لعلم الاجتماع والمجتمع قيمة، لأنه أكد على المدى الذى يتشكل فى نطاقه البشر بواسطة بيئة البشر الآخرين، والتى يعتمد فيها البشر على كل الآخرين، ويعاونون كل من الآخر، أو يكونون مصدر سعادة لبعضهم بعضًا. وذلك لأنه أكد على البشر ليس كمجرد عبيد للقوى الجغرافية والبيلوجية والطبيعية. وقد كانت هذه النظرة للإنسان والمجتمع ترياقًا لطيفًا، وبخاصة حينما تخلصت من الحنين إلى الماضى، أو إلى الثقافة البرجوازية والفردية التى تبلورت فى القرن التاسع عشر. ومع ذلك، فقد تطور السياق ليشكل سياق دولة الرفاهية الأكثر تقيدًا بلجانها والأكثر مركزية والأكثر بيروقراطية. وعلى ذلك يشكل إخضاع الفرد للجماعة بعدًا جوهريًا فى هذا النمط لعلم الاجتماع، وليس من حيث كون البشر يدين كل منهم للآخر، ولكنه يلعب دوره كتبرير للتكيف مع الحالة الراهنة، ولطاعة السلطة القائمة، ولفرض القيود التى تجعل المسرع بطيئًا، حيث أصبح هذا النموذج لعلم الاجتماع يحذر بالتحديدات أكثر من كونه دعوة من أجل السعى لاقتناص الفرص.

فإذا كان علم الاجتماع قد رفض الأيديولوجيا الإمبيريالية للبشر الذين يعملون من أجل السيطرة على الكون، الذين ينظرون إليه ضمنيًا من حيث كونه "ملكًا لهم"، فإن هذا النموذج لعلم الاجتماع يسلم فى نفس الوقت أيضًا بأن هناك بعض المجالات داخل الكون من الملائم أن تكون خالصة للإنسان، وهذه المجالات هى الثقافة والمجتمع. ومن ثم يصبح من مهام علم الاجتماع التأملى أن يساعد البشر فى نضالهم من أجل أن يحصلوا على ملكيتهم - المجتمع والثقافة - وأن يساعدهم فى التعرف على طبيعتهم، وماذا يجب أن يطلبوا، حيث يشكل ذلك جزءًا محوريًا من رسالته التاريخية.

ومن وجهة نظر علم الاجتماع التأملى، يعيش البشر فى المجتمع، ولكنهم ليسوا وحدهم هناك، وهم يعيشون فى التاريخ، ولكنهم ليسوا وحدهم فيه. إذ يعيش البشر الأفراد خارج دورة وجودهم، يسعون للترقى فى وظائفهم، ويؤسسون عائلاتهم داخل نطاق مجتمعات وثقافات وحضارات تحتويهم. وعلى ذلك، تنتج اهتمامات ومصالح البشر، إلى حد كبير، عن هذه الكيانات الكبيرة وتتطابق معها، غير أنهم يفعلون ذلك، مع ذلك، بصورة جزئية وليست كاملة. فمع توحد البشر مع الجماعة أو السياق الأكبر واعتمادهم عليه، أو برغم لطف الجماعة، أو نجاح السياق، فإن هناك بعض الأوقات فى حياة البشر يكون عليهم أن يتخذوا أو يسلكوا فى نطاقها طريقًا خاصًا، يحدث ذلك، حينما يصبح من المؤلم بصورة واضحة أن سياقهم أو جماعتهم لا تشكل الإطار الكلى لوجودهم الشخصى.

وتعتبر حقيقة موت البشر حقيقة محورية بالنسبة لهذا التفاوت بين التاريخ وسيرة الحياة الذاتية. حيث يوجد توتر مستمر لا يمكن تخفيضه بين العواطف التى نستطيع بواسطتها أن نخضع أنفسنا لالتزاماتنا الاجتماعية ولحقيقة أن الموت، الذى يمكن أن يقع فى أى لحظة، يبعدنا كلية وأبدًا عن نفس هذه الممارسات. وفى بعض الأوقات يصبح الحضور الدائم غير المصدق للموت مصدقًا، وقد تبدو ممارساتنا الاجتماعية الأحادية الإدراك عرضية بصورة متطرفة كما لو كانت لعبة طفل. وهناك اللحظات الهادئة التى نلمح فيها أن الكذب من أجل المال، وممارسة العنف من أجل النفوذ، وإنزال الإيذاء بسبب الحب، تعد كلها ممارسات مجنونة مثل قتل خصم وكأنك تضربه على صدره، ومن ثم فإذا هربنا أو انسحبنا من التزام عاطفى، وإذا رفضنا التعامل

معه بجدية، فإننا بذلك نخضع مصائرنا لسيطرة هؤلاء الذين يلتزمون بذلك. ومن ثم، فينبغى أن نكون مشاركين فى ضرورة حزينة تفرض علينا قهريًا، غير أننا قد نشارك بسعادة، إذا كنا نناضل ضد وجود لا إنسانى، وأننا فى هذا الصراع، نحقق إحساسًا بقيمتنا وقدراتنا، ونساعد الآخرين على أن يفعلوا نفس الشىء. وتؤدى عرضية الأمور إلى جعل شن الصراع أكثر وليس أقل أهمية لتحقيق الوجود المحدود الذى لدى البشر.

ومع ذلك، يصر علم الاجتماع التأملى على واقعية هذه المستويات المختلفة التى يعيش وفقًا لها الإنسان - وفقًا لحقيقة الاختلاف بين المجتمع والتاريخ الجمعى، وسيرة الحياة الذاتية الفردية - وهو يدرك أنه مفروض على البشر، صراحة أو ضمنًا، أن يواجهوا هذا الاختلاف. وأن يعينوا معنى معينًا له. ويستند علم الاجتماع التقليدى المألوف على الميتافيزيقا التى تعتم الوعى فيما يتعلق بذلك، ومع ذلك يصر علم الاجتماع التأملى على واقعية هذه المستويات المختلفة والتوتر القائم بينها. فهو يرى أن التاريخ والثقافة والمجتمع لا تستنفد سيرة الحياة الذاتية، وأن البشر يعيشون فى كل مكان "بنهايات مفتوحة" لوجود يناضلون بصورة دائمة لكى يتعاونوا فى إطاره.

وبقدر ما كان هذا الجهد لصياغة التكامل فيما مضى من مهمة الدين. فقد حاولت الديانات الغربية، إلى جانب أشياء أخرى، عبور المستويات المختلفة للوجود من خلال التأكيد على أصلها المشترك فى حكم الملك الأعلى. وبانهيار الديانات التقليدية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فقد جاء العلم لكى يؤدى دوره بصورة متزايدة ولو خفيفة بصفته فلسفة حياة تحقق التكامل. وبدلاً من النظر إلى الإنسان والمجتمع والكائنات بصفتها أجزاء من الكل الذى خلقه الله، فقد سعى العلم لتأكيد تكامل الوجود من خلال الافتراض الضمنى لوحدة وسيطرة الكائنات الإنسانية، وبدلاً من وضع الله فى مركز الأيديولوجيا الجاذبة، وضع العلم الإنسان والمجتمع. ومن وجهة النظر هذه أصبحت بقية الكون إمبراطورية تنتظر المطالبة بها، والانتصار عليها، واستغلالها لصالح الإنسان. بافتراض أنها موجودة لتصبح موضوعًا للمعرفة، حيث تتم معرفتها حتى يمكن استغلالها. وفى النهاية، يسعى العلم لكى يوحد الخبرة الإنسانية من خلال الموافقة على النزعة الاستعمارية التى تمارسها الكائنات البشرية وتساعد عليها. وبأن نعرض أمام البشر الثروات الطائلة الموعودة التى تولدت عن قوته الجديدة. وقد يعنى

ذلك أنه وراء عالم خيال العلم، وفيما يتعلق بهذا الموضوع، وراء الجهود العلمية الأخيرة لفحص العالم بحثاً عن إشارات للذكاء فى مكان آخر، فقد بدأ النوع الإنسانى يدرك بصورة غير محددة معنى العيوب الضارة للنزعة الإنسانية المتمركزة حول الذات : حيث يعد الشك فى أن الكائنات البشرية ليست وحدها فى الكون شكًا فى أن هذا العالم قد لا يكون لنا. ويعد استناد عالم خيال العلم فى بعض الأحيان إلى أخلاق أكثر إنسانية – إن لم يكن إدراكًا أكثر عمقًا للحقيقة – من عالم العلم الاجتماعى جزءًا من العبث السائد فى زماننا.

علم اجتماع التأمل ينظر إلى ذاته

يحدد تصور علم الاجتماع التأملى هذه الافتراضات الأساسية التى أعرف أنى ألتزم بها والتى وجهت مناقشتى للنظرية الاجتماعية. وعلاوة على ذلك، فقد بدأت هذه الصياغة الوحيدة– والتى تتشابه مع صياغات أخرى – التى بدأت تظهر بين علماء اجتماعيين آخرين. وأعتقد، أنها تشكل واحدة من الإشارات العديدة لتحول وشيك الوقوع فى العلوم الاجتماعية. ومع ذلك، تشترك كل هذه الصياغات فى اهتمام مشترك يتمثل فى تعميق ممارسة العالم الاجتماعى ووعيه الاجتماعى، والذى يتخذ فى الغالب شكل الجهد لتأسيس علم اجتماع علم الاجتماع. لكن لماذا يظهر مثل هذا الجهد اليوم؟ وما هى الظروف التى فى ظلها تظهر الحاجة الآن لإعادة بناء علم الاجتماع – حيث نجد أن كلاً من نقد علم الاجتماع الأكاديمى المألوف وإعادة تأسيسه متضمنة فى الحركة نحو بناء علم اجتماع علم الاجتماع. فهل يستطيع علم اجتماع علم الاجتماع، أو علم الاجتماع التأملى بصفته إحدى صوره أن يقدر ذاته؟.

وفى حين أنى، لا أستطيع فى هذا الوقت، أن أفعل أكثر من مخاطرة افتراض ذلك، فإننى أشتبه أن تتضمن هذه الاتجاهات الجديدة فى علم الاجتماع انفصالاً عن علم الاجتماع الذى كان مألوفًا فى الولايات المتحدة. فما الذى يدعم هذا الانفصال؟ وأفترض أنه ينتج جزئيًا من الانفصال المتزايد لعلماء الاجتماع وعلماء آخرين عن المجتمع الأكبر الذى يعملون فيه ويعيشون فى إطاره، وفى نفس الوقت، ينتج من خلال

وعيهم المتزايد بالأساليب التى أصبح من خلالها علم الاجتماع الخاص بهم متكاملاً بصورة لافكاك منها مع المجتمع القائم، وهو ما يعنى، أن الاغتراب عن المجتمع الأكبر، لا يكفى بحد ذاته، لاستعداد علماء الاجتماع لنقد علمهم ومؤسساتهم، إذا لم يشعروا أن هذه المؤسسات متورطة مع المجتمع الأكبر. غير أنه طالما أن علمهم ومؤسساتهم قد أصبحت تشارك صراحة فى دولة الرفاهية وتدعم بواسطتها، فإن علماء الاجتماع سيظلوا يشقون الطريق ذهاباً وإياباً بين جامعاتهم ومراكز القوة؛ وطالما أن بيئات عملهم الأكثر مباشرة – الجامعات ذاتها – قد جذبت للمشاركة فى المركب العسكرى الصناعى الملتحم لدولة الرفاهية، فقد أصبح من الواضح تماماً أن علم الاجتماع قد أصبح معتمداً بصورة خطيرة على نفس العالم الذى تعهد بدراسته دراسة موضوعية.

ويتناقض هذا الاعتماد مع مثال الموضوعية. فقد أصبح من الصعب بدرجة أكثر بالنسبة لعلماء الاجتماع أن يخفوا عن أنفسهم أنهم لم ينجزوا ما تعهدوا به، وأنهم ليسوا هم الذين ادعوا ذلك، وأنهم أصبحوا أقوى ارتباطاً بالنسق الذى وعدوا بالحفاظ على مسافة معه. إذ تظهر الأزمة فى علم الاجتماع اليوم ليس بسبب التغيرات فى المجتمع الأكبر فقط، ولكن لأن هذه التغيرات تبدل البيئة التى يعيش فيها عالم الاجتماع، أعنى جامعته التى ينتمى إليها. فلم يعد "الفساد" اليوم شيئاً يستطيع الإنسان الادعاء بأنه يقع "بعيداً" فى العالم الأساسى المحيط بالجامعة، أو شيئاً يقرأ الإنسان عنه فى الصحف فقط، ولكنه أصبح واضحاً تماماً وتراه العين وتواجهه فى الحياة اليومية بممرات الجامعة. وفى هذا الإطار فقد يبدأ الإنسان فى الابتعاد بعيداً عن الآخرين من نوعه، حينما يجد أنه لم يعد يحصل بعد على كبريائه من خلال التماثل معهم.

ويمكننا القول بأن "علم اجتماع المعرفة" القديم قد ظهر كاستجابة للخبرة الخاصة للغاية، وللواقع الشخصى الخاص الذى تولد عنها : وهى خبرة التشوهات الفكرية التى تولدت ببراعة عن الاختلافات فى الأيديولوجيات السياسة، وهى الاختلافات ذات الجذور الطبقية. لقد كان لعلم اجتماع المعرفة القديم جذوره فى الوعى بإمكانية تشكيل المفكرين والأكاديميين، وإمكانية تزويدهم بالمعرفة، أو تشويههم فكرياً بواسطة هذه المشاركات "المغتربة" الأخرى للباحث. ومع ذلك يستند علم الاجتماع التأملى أو علم اجتماع علم

الاجتماع إلى نوع مختلف من الخبرة إلى حد ما، وهى الخبرة التى تحذرنا بأنه ليست القوى الخارجية بالنسبة للحياة الفكرية ولكن أيضًا تلك القوى الداخلية فى تنظيمها الاجتماعى والمتضمنة فى ثقافتها الفرعية المتميزة، تلك التى تقودها إلى خيانة التزاماتها. فهى تعتمد على الوعى بأنه لا يمكن ببساطة خداع الأكاديميين والجامعة بواسطة العالم الأكبر، ولكنهم، أى الجامعة والأكاديميين، هم أنفسهم يعدوا وسائل نشطة وراغبة فى إضفاء الطابع اللاإنسانى على العالم الأشمل. فقد أصبح واضحًا تمامًا أن العالم الممنوع قد تغلغل فى مجال كان محميًا تمامًا، وأصبح ينظر إلى مجال الذات بصورة متزايدة بصفتها عالمًا ممنوعًا.

ولا يمكن حل هذه الأزمة من خلال التراجع إلى التصورات التقليدية لعلم الاجتماع "النظرى". ويحدث ذلك، إذا كنا لن نترك العالم خارج الجامعة وحده، لأى سبب آخر، ولأن العالم داخل الجامعة، لأسباب حسنة أو سيئة، لا يحتاج إلى تركه وحده. لقد "نجح" علم الاجتماع اليوم فى تحقيق طموحاته العالمية على الأقل، وحينما حقق ذلك بصورة ملائمة فقط، اكتشف أن نجاحه الجديد مهدد بفشل قديم. حيث تعد التصورات الجديدة للنقد الذاتى فى علم الاجتماع، وكذلك الانفصال المتزايد عن علم الاجتماع الأكاديمى "العادى" جزءًا من البحث عن مخرج للهروب من ضغوط وإغراءات العالم الذى يحيط بالجامعة ويتغلغل فيها، غير أنها فى ذات الوقت تضغط من أجل بناء صورة ذاتية جديدة، ورسالة تاريخية يمكن أن تساعد علم الاجتماع لكى يؤدى دوره بصورة إنسانية فى العالم الأشمل. كذلك تسعى هذه التصورات لاستعادة فعاليتها الجديدة المكتشفة بدون أن تتنازل عن قيمها القديمة. ومن بين الكثيرين الذين سمعوا بالدعوة لهذه الرسالة الجديدة لعلم الاجتماع، فإن هؤلاء الذين سوف يختارون لذلك سوف يكونون هؤلاء الذين يدركون أنه ليس هناك سبيل آخر لتأسيس علم اجتماع جديد بدون أن نشرع فى ممارسات جديدة.

الهوامش

(١) جعلني موريس شتاين Maurice R. Stein بصورة خاصة على وعي بهذا الخطر.

(٢) Karl Loewnstein, Max Weber's Political Ideas in Perspective of Our Time, R. and C. Winston, Trans. (Amherst : University of Massachusetts Press, 1966) p.100.

المؤلف فى سطور :

يعد **البروفيسير جولدنر** من أبرز علماء الاجتماع المعاصرين فى الولايات المتحدة الأمريكية . وهو يعمل أستاذًا للنظرية الاجتماعية " بجامعة واشنطن" ، وهو عالم اجتماع ذو اتجاه راديكالى ، تقع كتاباته على الحد الفاصل بين علم اجتماع المعرفة والنظرية الاجتماعية ومن أهم أعماله : "أنماط البيروقراطية الصناعية"، و"دراسات فى القيادة (محررًا)"، و"اشتراكية أميل دوركايم وسان سيمون(محررًا)" ، و"ملاحظات حول التكنولوجيا والنظام الأخلاقى (بالاشتراك) " ، إضافة إلى مؤلفه "علم الاجتماع المعاصر"، إلى جانب مؤلفه العمدة "الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى"، الذى نضعه الآن بين يدى القارئ العربى، ويهتم ألفين جولدنر بتطوير مدخل معرفى جديد لتحليل الأبنية التصويرية فى علم الاجتماع، ويرى أن العواطف الشخصية لعلماء الاجتماع تشكل البناء التحتى لافتراضاتهم التى يدركون على أساسها موضوع العالم المحيط بهم . واستنادًا إلى ذلك فهو يرى أنه لكى نفهم التنظير الاجتماعى المعاصر فإنه من الضرورى أن يتجه علماء الاجتماع إلى دراسة ذواتهم وتأملها ، مثلما يسعون إلى دراسة البشر الآخرين فى المجتمع ، بحيث يمكن القول بأنه قدم مدخلاً معرفيًا جديداً لفهم التنظير الاجتماعى من خلال دعوته إلى علم الاجتماع القادر على تأمل ذاته .

المترجم في سطور :

يعمل **الدكتور على ليلة** أستاذاً للنظرية الاجتماعية بجامعة عين شمس كلية الآداب وله مؤلفات عديدة فى النظرية الاجتماعية منها : "البنائية الوظيفية فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا " ، " النظرية الاجتماعية المعاصرة "، " دراسة لعلاقة الانسان بالمجتمع" ، " فلفريدوا باريتو ، ودور الصفوة فى إطار النظام"، "نحو بنائية وظيفة محدثة" ، إضافة إلى كتابات النظرية عن كارل ماركس، "ماكس فيبر" ، "أميل دوركيم" ، " تالكوت بارسونز " ، "روبرت ميرتون". إلى جانب ذلك فله بحوث نظرية وميدانية عن العنف والشباب والتغير الاجتماعى والمخدرات وكذلك تأثير التحولات الاجتماعية على بناء المجتمع المصرى، إضافة إلى ترجمات فى مجال النظرية الاجتماعية . وتذهب قناعته النظرية إلى التأكيد على المجتمع باعتباره يشكل بناء له قوانينه الخاصة التى تتجاوز الأفعال الإيرادية أو المقصودة للبشر .

ومن ثم يتحقق استقرار المجتمع وتغيره وحتى تفجر الثورة فى بنائه استناداً إلى حاجة بنائية تدفع إلى ذلك، وما أفعال البشر إلا تعبير عن احتياجات المجتمع فى لحظة تاريخية معينة .

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنبًا إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١-	اللغة العليا	جون كوين	أحمد درويش
٢-	الوثنية والإسلام (ط١)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣-	التراث المسروق	جورج جيمس	شوقى جلال
٤-	كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنيكوفا	أحمد الحضرى
٥-	ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
٦-	اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	سعد مصلوح ووفاء كامل فايد
٧-	العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	يوسف الأنطكى
٨-	مشعلو الحرائق	ماكس فريش	مصطفى ماهر
٩-	التغيرات البيئية	أندرو. س. جودى	محمود محمد عاشور
١٠-	خطاب الحكاية	چيرار چينيت	محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١-	مختارات شعرية	فيسوافا شيمبوريسكا	هناء عبد الفتاح
١٢-	طريق الحرير	ديفيد براونيستون وأيرين فرانك	أحمد محمود
١٣-	ديانة الساميين	روبرتسن سميث	عبد الوهاب علوب
١٤-	التحليل النفسى للأدب	جان بيلمان نويل	حسن المودن
١٥-	الحركات الفنية منذ ١٩٤٥	إدوارد لوسى سميث	أشرف رفيق عفيفى
١٦-	أثينة السوداء (جـ١)	مارتن برنال	بإشراف: أحمد عتمان
١٧-	مختارات شعرية	فيليب لاركين	محمد مصطفى بدوى
١٨-	الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	طلعت شاهين
١٩-	الأعمال الشعرية الكاملة	چورچ سفيريس	نعيم عطية
٢٠-	قصة العلم	ج. ج. كراوثر	يمنى طريف الخولى و بدوى عبد الفتاح
٢١-	خوخة وألف خوخة وقصص أخرى	صمد بهرنجى	ماجدة العنانى
٢٢-	مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	سيد أحمد على الناصرى
٢٣-	تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	سعيد توفيق
٢٤-	ظلال المستقبل	باتريك بارندر	بكر عباس
٢٥-	مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦-	دين مصر العام	محمد حسين هيكل	أحمد محمد حسين هيكل
٢٧-	التنوع البشرى الخلاق	مجموعة من المؤلفين	بإشراف: جابر عصفور
٢٨-	رسالة فى التسامح	جون لوك	منى أبو سنة
٢٩-	الموت والوجود	جيمس ب. كارس	بدر الديب
٣٠-	الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣١-	مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه – كلود كاين	عبد الستار الحلوجى وعبد الوهاب علوب
٣٢-	الانقراض	ديفيد روب	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣-	التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	أحمد فؤاد بلبع
٣٤-	الرواية العربية	روجر آلن	حصة إبراهيم المنيف
٣٥-	الأسطورة والحداثة	پول ب . ديكسون	خليل كلفت
٣٦-	نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	حياة جاسم محمد

٣٧- واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	جمال عبد الرحيم
٣٨- نقد الحداثة	آلن تورين	أنور مغيث
٣٩- الحسد والإغريق	بيتر والكوت	منيرة كروان
٤٠- قصائد حب	آن سكستون	محمد عيد إبراهيم
٤١- ما بعد المركزية الأوروبية	بيتر جران	عاطف أحمد وإبراهيم فتحى ومحمود ماجد
٤٢- عالم ماك	بنجامين باربر	أحمد محمود
٤٣- اللهب المزدوج	أوكتافيو پاث	المهدى أخريف
٤٤- بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	مارلين تادرس
٤٥- التراث المغدور	روبرت دينا وجون فاين	أحمد محمود
٤٦- عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	محمود السيد على
٤٧- تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ١)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨- حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ماهر جويجاتى
٤٩- الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	عبد الوهاب علوب
٥٠- ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١- مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانوبيا وخ. م. بينياليستى	محمد أبو العطا
٥٢- العلاج النفسى التدعيمى	ب. نوفاليس وس . روجسيفيتز وروجر بيل	لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣- الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	مرسى سعد الدين
٥٤- المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	محسن مصيلحى
٥٥- ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	على يوسف على
٥٦- الأعمال الشعرية الكاملة (جـ١)	فديريكو غرسية لوركا	محمود على مكى
٥٧- الأعمال الشعرية الكاملة (جـ٢)	فديريكو غرسية لوركا	محمود السيد و ماهر البطوطى
٥٨- مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	محمد أبو العطا
٥٩- المحبرة (مسرحية)	كارلوس مونييث	السيد السيد سهيم
٦٠- التصميم والشكل	جوهانز إيتين	صبرى محمد عبد الغنى
٦١- موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	بإشراف : محمد الجوهرى
٦٢- لذّة النّص	رولان بارت	محمد خير البقاعى
٦٣- تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤- برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	رمسيس عوض
٦٥- فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	رمسيس عوض
٦٦- خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧- مختارات شعرية	فرناندو بيسوا	المهدى أخريف
٦٨- نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
٦٩- العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠- ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١- السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	حسين محمود
٧٢- السياسى العجوز	ت . س . إليوت	فؤاد مجلى
٧٣- نقد استجابة القارئ	چين ب . تومبكنز	حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤- صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	حسن بيومى

٧٥- فن التراجم والسير الذاتية — أندريه موروا — أحمد درويش
٧٦- جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي — مجموعة من المؤلفين — عبد المقصود عبد الكريم
٧٧- تاريخ النقد الأدبي الحديث (جـ٢) — رينيه ويليك — مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨- العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية — رونالد روبرتسون — أحمد محمود ونورا أمين
٧٩- شعرية التأليف — بوريس أوسبنسكي — سعيد الغانمي وناصر حلاوي
٨٠- بوشكين عند «نافورة الدموع» — ألكسندر بوشكين — مكارم الغمري
٨١- الجماعات المتخيلة — بندكت أندرسن — محمد طارق الشرقاوي
٨٢- مسرح ميجيل — ميجيل دي أونامونو — محمود السيد علي
٨٣- مختارات شعرية — غوتفريد بن — خالد المعالي
٨٤- موسوعة الأدب والنقد (جـ١) — مجموعة من المؤلفين — عبد الحميد شيحة
٨٥- منصور الحلاج (مسرحية) — صلاح زكي أقطاي — عبد الرازق بركات
٨٦- طول الليل (رواية) — جمال مير صادقي — أحمد فتحي يوسف شتا
٨٧- نون والقلم (رواية) — جلال آل أحمد — ماجدة العناني
٨٨- الابتلاء بالتغرب — جلال آل أحمد — إبراهيم الدسوقي شتا
٨٩- الطريق الثالث — أنتوني جيدنز — أحمد زايد ومحمد محيي الدين
٩٠- وسم السيف وقصص أخرى — بورخيس وآخرون — محمد إبراهيم مبروك
٩١- المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق — باربرا لاسوتسكا - بشونباك — محمد هناء عبد الفتاح
٩٢- أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكي المعاصر — كارلوس ميجيل — نادية جمال الدين
٩٣- محدثات العولمة — مايك فيذرستون وسكوت لاش — عبد الوهاب علوب
٩٤- مسرحيتا الحب الأول والصحبة — صمويل بيكيت — فوزية العشماوي
٩٥- مختارات من المسرح الإسباني — أنطونيو بويرو باييخو — سرى محمد عبد اللطيف
٩٦- ثلاث زنبقات ووردة وقصص أخرى — نخبة — إدوار الخراط
٩٧- هوية فرنسا (مج١) — فرنان برودل — بشير السباعي
٩٨- الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني — مجموعة من المؤلفين — أشرف الصباغ
٩٩- تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠) — ديفيد روبنسون — إبراهيم قنديل
١٠٠- مساءلة العولمة — بول هيرست وجراهام تومبسون — إبراهيم فتحي
١٠١- النص الروائي: تقنيات ومناهج — بيرنار فاليط — رشيد بنحدو
١٠٢- السياسة والتسامح — عبد الكبير الخطيبي — عز الدين الكتاني الإدريسي
١٠٣- قبر ابن عربي يليه آياء (شعر) — عبد الوهاب المؤدب — محمد بنيس
١٠٤- أوبرا ماهوجني (مسرحية) — برتولت بريشت — عبد الغفار مكاوي
١٠٥- مدخل إلى النص الجامع — جيرارجينيت — عبد العزيز شبيل
١٠٦- الأدب الأندلسي — ماريا خيسوس روبييرامتي — أشرف علي دعدور
١٠٧- صورة الفدائي في الشعر الأمريكي اللاتيني المعاصر — نخبة من الشعراء — محمد عبد الله الجعيدي
١٠٨- ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي — مجموعة من المؤلفين — محمود علي مكي
١٠٩- حروب المياه — جون بولوك وعادل درويش — هاشم أحمد محمد
١١٠- النساء في العالم النامي — حسنة بيجوم — منى قطان
١١١- المرأة والجريمة — فرانسس هيدسون — ريهام حسين إبراهيم
١١٢- الاحتجاج الهادئ — أرلين علوي ماكليود — إكرام يوسف

١١٣- راية التمرد	سادى پلانت	أحمد حسان
١١٤- مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع	وول شوينكا	نسيم مجلى
١١٥- غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	سمية رمضان
١١٦- امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	نهاد أحمد سالم
١١٧- المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	منى إبراهيم وهالة كمال
١١٨- النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	لبيس النقاش
١١٩- النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى	أميرة الأزهرى سنبل	بإشراف: رءوف عباس
١٢٠- الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	مجموعة من المترجمين
١٢١- الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	محمد الجندى وإيزابيل كمال
١٢٢- نظام العبودية القديم والنموذج المثالى للإنسان	جوزيف فوجت	منيرة كروان
١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	أنينل ألكسندرو فنادولينا	أنور محمد إبراهيم
١٢٤- الفجر الكاذب: أوهام الرأسمالية العالمية	چون جراى	أحمد فؤاد بلبع
١٢٥- التحليل الموسيقى	سيدرك ثورپ ديڤى	سمحة الخولى
١٢٦- فعل القراءة	ڤولڤانج إيسر	عبد الوهاب علوب
١٢٧- إرهاب (مسرحية)	صفاء فتحى	بشير السباعى
١٢٨- الأدب المقارن	سوزان باسنيت	أميرة حسن نويرة
١٢٩- الرواية الإسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠- الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	شوقى جلال
١٣١- مصر القديمة: التاريخ الاجتماعى	مجموعة من المؤلفين	لويس بقطر
١٣٢- ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	عبد الوهاب علوب
١٣٣- الخوف من المرايا (رواية)	طارق على	طلعت الشايب
١٣٤- تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	أحمد محمود
١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت	ت. س. إليوت	ماهر شفيق فريد
١٣٦- فلاحو الباشا	كينيث كونو	سحر توفيق
١٣٧- مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية على مصر	چوزيف مارى مواريه	كاميليا صبحى
١٣٨- عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	أندريه جلوكسمان	وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩- پارسيڤال (مسرحية)	ريتشارد ڤاچنر	مصطفى ماهر
١٤٠- حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	أمل الجبورى
١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	نعيم عطية
١٤٢- الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	حسن بيومى
١٤٣- قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديرك لايدر	عدلى السمرى
١٤٤- صاحبة اللوكاندة (مسرحية)	كارلو جولدونى	سلامة محمد سليمان
١٤٥- موت أرتيميو كروث (رواية)	كارلوس فوينتس	أحمد حسان
١٤٦- الورقة الحمراء (رواية)	ميجيل دى ليبس	على عبدالرءوف البمبى
١٤٧- مسرحيتان	تانكريد دورست	عبدالغفار مكاوى
١٤٨- القصة القصيرة: النظرية والتقنية	إنريكى أندرسون إمبرت	على إبراهيم منوفى
١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	أسامة إسبر
١٥٠- التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	منيرة كروان

١٥١- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ١)	فرنان برودل	بشير السباعى
١٥٢- عدالة الهنود وقصص أخرى	مجموعة من المؤلفين	محمد محمد الخطابى
١٥٣- غرام الفراعنة	فيولين فانويك	فاطمة عبدالله محمود
١٥٤- مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	خليل كلفت
١٥٥- الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	أحمد مرسى
١٥٦- المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وألان وأوديت ڤيرمو	مى التلمسانى
١٥٧- خسرو وشيرين	النظامى الكنجوى	عبدالعزيز بقوش
١٥٨- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ٢)	فرنان برودل	بشير السباعى
١٥٩- الأيديولوچية	ديڤيد هوكس	إبراهيم فتحى
١٦٠- آلة الطبيعة	بول إيرليش	حسين بيومى
١٦١- مسرحيتان من المسرح الإسبانى	أليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢- تاريخ الكنيسة	يوحنا الأسيوى	صلاح عبدالعزيز محجوب
١٦٣- موسوعة علم الاجتماع (جـ ١)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
١٦٤- شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	نبيل سعد
١٦٥- حكايات الثعلب (قصص أطفال)	أ. ن. أفاناسيفا	سهير المصادفة
١٦٦- العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليڤمان	محمد محمود أبوغدير
١٦٧- فى عالم طاغور	رابندرنات طاغور	شكرى محمد عياد
١٦٨- دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٦٩- إبداعات أدبية	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٧٠- الطريق (رواية)	ميجيل دليبيس	بسام ياسين رشيد
١٧١- وضع حد (رواية)	فرانك بيجو	هدى حسين
١٧٢- حجر الشمس (شعر)	نخبة	محمد محمد الخطابى
١٧٣- معنى الجمال	ولتر ت. ستيس	إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤- صناعة الثقافة السوداء	إيليس كاشمور	أحمد محمود
١٧٥- التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦- نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	جلال البنا
١٧٧- أنطون تشيخوف	هنرى ترواييا	حصة إبراهيم المنيف
١٧٨- مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	محمد حمدى إبراهيم
١٧٩- حكايات أيسوب (قصص أطفال)	أيسوب	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠- قصة جاويد (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
١٨١- النقد الأدبى الأمريكى من الثلاثينيات إلى الثمانينيات	فنسنت ب. ليتش	محمد يحيى
١٨٢- العنف والنبوءة (شعر)	و.ب. ييتس	ياسين طه حافظ
١٨٣- چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	فتحى العشرى
١٨٤- القاهرة: حالمة لا تنام	هانز إبندورفر	دسوقى سعيد
١٨٥- أسفار العهد القديم فى التاريخ	توماس تومسن	عبد الوهاب علوب
١٨٦- معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل إنوود	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧- الأرضة (رواية)	بُزرج علوى	محمد علاء الدين منصور
١٨٨- موت الأدب	ألفين كرنان	بدر الديب

١٨٩- العمى والبصيرة: مقالات فى بلاغة النقد المعاصر — پول دى مان — سعيد الغانمى
١٩٠- محاورات كونفوشيوس — كونفوشيوس — محسن سيد فرجانى
١٩١- الكلام رأسمال وقصص أخرى — الحاج أبو بكر إمام وآخرون — مصطفى حجازى السيد
١٩٢- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ١) — زين العابدين المراغى — محمود علاوى
١٩٣- عامل المنجم (رواية) — بيتر أبراهامز — محمد عبد الواحد محمد
١٩٤- مختارات من النقد الأنجلو-أمريكى الحديث — مجموعة من النقاد — ماهر شفيق فريد
١٩٥- شتاء ٨٤ (رواية) — إسماعيل فصيح — محمد علاء الدين منصور
١٩٦- المهلة الأخيرة (رواية) — فالنتين راسبوتين — أشرف الصباغ
١٩٧- سيرة الفاروق — شمس العلماء شبلى النعمانى — جلال السعيد الحفناوى
١٩٨- الاتصال الجماهيرى — إدوين إمرى وآخرون — إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩- تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية — يعقوب لانداو — جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠- ضحايا التنمية: المقاومة والبدائل — جيرمى سيبروك — فخرى لبيب
٢٠١- الجانب الدينى للفلسفة — جوزايا رويس — أحمد الأنصارى
٢٠٢- تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٤) — رينيه ويليك — مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣- الشعر والشاعرية — ألطاف حسين حالى — جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم — زالمان شازار — أحمد هويدى
٢٠٥- الجينات والشعوب واللغات — لويجى لوقا كافاللى- سفورزا — أحمد مستجير
٢٠٦- الهيولية تصنع علمًا جديدًا — جيمس جلايك — على يوسف على
٢٠٧- ليل أفريقى (رواية) — رامون خوتاسندير — محمد أبو العطا
٢٠٨- شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى — دان أوريان — محمد أحمد صالح
٢٠٩- السرد والمسرح — مجموعة من المؤلفين — أشرف الصباغ
٢١٠- مثنويات حكيم سنائى (شعر) — سنائى الغزنوى — يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١- فردينان دوسوسير — جوناثان كلر — محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢- قصص الأمير مرزبان على لسان الحيوان — مرزبان بن رستم بن شروين — يوسف عبدالفتاح فرج
٢١٣- مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبدالناصر — ريمون فلاور — سيد أحمد على الناصرى
٢١٤- قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع — أنتونى جيدنز — محمد محيى الدين
٢١٥- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢) — زين العابدين المراغى — محمود علاوى
٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم — مجموعة من المؤلفين — أشرف الصباغ
٢١٧- مسرحيتان طليعيتان — صمويل بيكيت وهارولد بينتر — نادية البنهاوى
٢١٨- لعبة الحجلة (رواية) — خوليو كورتاثار — على إبراهيم منوفى
٢١٩- بقايا اليوم (رواية) — كازو إيشجورو — طلعت الشايب
٢٢٠- الهيولية فى الكون — بارى باركر — على يوسف على
٢٢١- شعرية كفافى — جريجورى جوزدانيس — رفعت سلام
٢٢٢- فرانز كافكا — رونالد جراى — نسيم مجلى
٢٢٣- العلم فى مجتمع حر — باول فيرابند — السيد محمد نفادى
٢٢٤- دمار يوغسلافيا — برانكا ماجاس — منى عبدالظاهر إبراهيم
٢٢٥- حكاية غريق (رواية) — جابرييل جارثيا ماركيث — السيد عبدالظاهر السيد
٢٢٦- أرض المساء وقصائد أخرى — ديفيد هربت لورانس — طاهر محمد على البربرى

٢٢٧- المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	خوسيه ماريا ديث بوركى	السيد عبدالظاهر عبدالله
٢٢٨- الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	مارى تيريز عبدالمسيح وخالد حسن
٢٢٩- مأزق البطل الوحيد	نورمان كيجان	أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠- عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١- الدرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية)	خايمى سالوم بيدال	جمال عبدالرحمن
٢٢٢- ما بعد المعلومات	توم ستونير	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣- فكرة الاضمحلال فى التاريخ الغربى	آرثر هيرمان	طلعت الشايب
٢٣٤- الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	فؤاد محمد عكود
٢٣٥- ديوان شمس تبريزى (جـ١)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦- الولاية	ميشيل شودكيفيتش	أحمد الطيب
٢٣٧- مصر أرض الوادى	روبين فيدين	عنايات حسين طلعت
٢٣٨- العولمة والتحرير	تقرير لمنظمة الأنكتاد	ياسر محمد جادالله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩- العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلا رامراز - رايوخ	نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠- الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كاى حافظ	صلاح محجوب إدريس
٢٤١- فى انتظار البرابرة (رواية)	ج . م. كوتزى	ابتسام عبدالله
٢٤٢- سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	صبرى محمد حسن
٢٤٣- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١)	ليفى بروفنسال	بإشراف: صلاح فضل
٢٤٤- الغليان (رواية)	لاورا إسكيبيل	نادية جمال الدين محمد
٢٤٥- نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس وآخرون	توفيق على منصور
٢٤٦- مختارات قصصية	جابرييل جارثيا ماركيث	على إبراهيم منوفى
٢٤٧- الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	والتر أرمبرست	محمد طارق الشرقاوى
٢٤٨- حقول عدن الخضراء (مسرحية)	أنطونيو جالا	عبداللطيف عبدالحليم
٢٤٩- لغة التمزق (شعر)	دراجو شتامبوك	رفعت سلام
٢٥٠- علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ماجدة محسن أباظة
٢٥١- موسوعة علم الاجتماع (جـ٢)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
٢٥٢- رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	على بدران
٢٥٣- تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	حسن بيومى
٢٥٤- أقدم لك: الفلسفة	ديڤ روبنسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥- أقدم لك: أفلاطون	ديڤ روبنسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٦- أقدم لك: ديكارت	ديڤ روبنسون وكريس جارات	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧- تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	محمود سيد أحمد
٢٥٨- الغجر	سير أنجوس فريزر	عُبادة كُحيلة
٢٥٩- مختارات من الشعر الأرمنى عبر العصور	نخبة	فاروجان كازانجيان
٢٦٠- موسوعة علم الاجتماع (جـ٣)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
٢٦١- رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢- مدينة المعجزات (رواية)	إدواردو مندوثا	محمد أبو العطا
٢٦٣- الكشف عن حافة الزمن	چون جريبن	على يوسف على
٢٦٤- إبداعات شعرية مترجمة	هوراس وشلى	لويس عوض

٢٦٥-	روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصمويل جونسون	لويس عوض
٢٦٦-	مدير المدرسة (رواية)	جلال آل أحمد	عادل عبدالمنعم على
٢٦٧-	فن الرواية	ميلان كونديرا	بدر الدين عرودكى
٢٦٨-	ديوان شمس تبريزى (جـ٢)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩-	وسط الجزيرة العربية وشرقها (جـ١)	وليم چيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧٠-	وسط الجزير العربية وشرقها (جـ٢)	وليم چيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧١-	الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ	توماس سى. باترسون	شوقى جلال
٢٧٢-	الأديرة الأثرية فى مصر	سى. سى. والترز	إبراهيم سلامة إبراهيم
٢٧٣-	الاصول الاجتماعية والثقافية لحركة عرابى فى مصر	جوان كول	عنان الشهاوى
٢٧٤-	السيدة باربارا (رواية)	رومولو جاييجوس	محمود على مكى
٢٧٥-	ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
٢٧٦-	فنون السينما	مجموعة من المؤلفين	عبدالقادر التلمسانى
٢٧٧-	الچينات والصراع من أجل الحياة	براين فورد	أحمد فوزى
٢٧٨-	البدايات	إسحاق عظيموف	ظريف عبدالله
٢٧٩-	الحرب الباردة الثقافية	ف.س. سوندرز	طلعت الشايب
٢٨٠-	الأم والنصيب وقصص أخرى	بريم شند وآخرون	سمير عبدالحميد إبراهيم
٢٨١-	الفردوس الأعلى (رواية)	عبد الحليم شرر	جلال الحفناوى
٢٨٢-	طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس وولبرت	سمير حنا صادق
٢٨٣-	السهل يحترق وقصص أخرى	خوان رولفو	على عبد الرءوف البمبى
٢٨٤-	هرقل مجنوناً (مسرحية)	يوريبيديس	أحمد عتمان
٢٨٥-	رحلة خواجة حسن نظامى الدهلوى	حسن نظامى الدهلوى	سمير عبد الحميد إبراهيم
٢٨٦-	سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٣)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
٢٨٧-	الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كنج	محمد يحيى وآخرون
٢٨٨-	الفن الروائى	ديفيد لودج	ماهر البطوطى
٢٨٩-	ديوان منوچهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	محمد نور الدين عبدالمنعم
٢٩٠-	علم اللغة والترجمة	جورج مونان	أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١-	تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ١)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٢-	تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ٢)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٣-	مقدمة للأدب العربى	روجر آلن	مجدى توفيق وآخرون
٢٩٤-	فن الشعر	بوالو	رجاء ياقوت
٢٩٥-	سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل وبيل مويرز	بدر الديب
٢٩٦-	مكبث (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٢٩٧-	فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازى	ماجدة محمد أنور
٢٩٨-	مأساة العبيد وقصص أخرى	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٢٩٩-	ثورة فى التكنولوجيا الحيوية	جين ماركس	هاشم أحمد محمد
٣٠٠-	أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج١)	لويس عوض	جمال الجزيرى وبهاء چاهين وإيزابيل كمال
٣٠١-	أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج٢)	لويس عوض	جمال الجزيرى و محمد الجندى
٣٠٢-	أقدم لك: فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام

٣٠٣- أقدم لك: بوذا — جين هوب وبورن فان لون — إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤- أقدم لك: ماركس — ريوس — إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥- الجلد (رواية) — كروزيو مالابارته — صلاح عبد الصبور
٣٠٦- الحماسة: النقد الكانطى للتاريخ — چان فرانسوا ليوتار — نبيل سعد
٣٠٧- أقدم لك: الشعور — ديفيد بابينو وهوارد سلينا — محمود مكى
٣٠٨- أقدم لك: علم الوراثة — ستيف جونز وبورين فان لو — ممدوح عبد المنعم
٣٠٩- أقدم لك: الذهن والمخ — أنجوس جيلاتى وأوسكار زاريت — جمال الجزيرى
٣١٠- أقدم لك: يونج — ماجى هايد ومايكل ماكجنس — محيى الدين مزيد
٣١١- مقال فى المنهج الفلسفى — ر.ج كولنجوود — فاطمة إسماعيل
٣١٢- روح الشعب الأسود — وليم ديبويس — أسعد حليم
٣١٣- أمثال فلسطينية (شعر) — خايير بيان — محمد عبدالله الجعيدى
٣١٤- مارسيل دوشامب: الفن كعدم — جانيس مينيك — هويدا السباعى
٣١٥- جرامشى فى العالم العربى — ميشيل بروندينو والطاهر لبيب — كاميليا صبحى
٣١٦- محاكمة سقراط — أى. ف. ستون — نسيم مجلى
٣١٧- بلا غد — س. شير لايموفا- س. زنيكين — أشرف الصباغ
٣١٨- الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة — مجموعة من المؤلفين — أشرف الصباغ
٣١٩- صور دريدا — جايترى اسبيفاك وكرستوفر نوريس — حسام نايل
٣٢٠- لمعة السراج لحضرة التاج — مؤلف مجهول — محمد علاء الدين منصور
٣٢١- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ١) — ليفى برو فنسال — بإشراف: صلاح فضل
٣٢٢- وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى — دبليو يوجين كليبناور — خالد مفلح حمزة
٣٢٣- فن الساتورا — تراث يونانى قديم — هانم محمد فوزى
٣٢٤- اللعب بالنار (رواية) — أشرف أسدى — محمود علاوى
٣٢٥- عالم الآثار (رواية) — فيليب بوسان — كرستين يوسف
٣٢٦- المعرفة والمصلحة — يورجين هابرماس — حسن صقر
٣٢٧- مختارات شعرية مترجمة (جـ١) — نخبة — توفيق على منصور
٣٢٨- يوسف وزليخا (شعر) — نور الدين عبد الرحمن الجامى — عبد العزيز بقوش
٣٢٩- رسائل عيد الميلاد (شعر) — تد هيوز — محمد عيد إبراهيم
٣٣٠- كل شىء عن التمثيل الصامت — مارفن شبرد — سامى صلاح
٣٣١- عندما جاء السردين وقصص أخرى — ستيفن جراى — سامية دياب
٣٣٢- شهر العسل وقصص أخرى — نخبة — على إبراهيم منوفى
٣٣٣- الإسلام فى بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥ — نبيل مطر — بكر عباس
٣٣٤- لقطات من المستقبل — آرثر كلارك — مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣٥- عصر الشك: دراسات عن الرواية — ناتالى ساروت — فتحى العشرى
٣٣٦- متون الأهرام — نصوص مصرية قديمة — حسن صابر
٣٣٧- فلسفة الولاء — جوزايا رويس — أحمد الأنصارى
٣٣٨- نظرات حائرة وقصص أخرى — نخبة — جلال الحفناوى
٣٣٩- تاريخ الأدب فى إيران (جـ٣) — إدوارد براون — محمد علاء الدين منصور
٣٤٠- اضطراب فى الشرق الأوسط — بيرش بيربروجلو — فخرى لبيب

٣٤١- قصائد من رلكه (شعر)	راينر ماريا رلكه	حسن حلمى
٣٤٢- سلامان وأبسال (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٣٤٣- العالم البرجوازى الزائل (رواية)	نادين جورديمر	سمير عبد ربه
٣٤٤- الموت فى الشمس (رواية)	بيتر بالانجيو	سمير عبد ربه
٣٤٥- الركض خلف الزمان (شعر)	بونه ندائى	يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦- سحر مصر	رشاد رشدى	جمال الجزيرى
٣٤٧- الصبية الطائشون (رواية)	جان كوكتو	بكر الحلو
٣٤٨- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ١)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٣٤٩- دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	أرثر والدهورن وآخرون	أحمد عمر شاهين
٣٥٠- بانوراما الحياة السياحية	مجموعة من المؤلفين	عطية شحاتة
٣٥١- مبادئ المنطق	جوزايا رويس	أحمد الانصارى
٣٥٢- قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	نعيم عطية
٣٥٣- الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة الهندسية	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٣٥٤- الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة النباتية	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٣٥٥- التيارات السياسية فى إيران المعاصرة	حجت مرتجى	محمود علاوى
٣٥٦- الميراث المر	بول سالم	بدر الرفاعى
٣٥٧- متون هرمس	تيموثى فريك وبيتر غاندى	عمر الفاروق عمر
٣٥٨- أمثال الهوسا العامية	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٣٥٩- محاورة بارمنيدس	أفلاطون	حبيب الشارونى
٣٦٠- أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ليلى الشربينى
٣٦١- التصحر: التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	عاطف معتمد وآمال شاور
٣٦٢- تلميذ بابنبرج (رواية)	هاينرش شبورل	سيد أحمد فتح الله
٣٦٣- حركات التحرير الأفريقية	ريتشارد جيبسون	صبرى محمد حسن
٣٦٤- حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	نجلاء أبو عجاج
٣٦٥- سأم باريس (شعر)	شارل بودلير	محمد أحمد حمد
٣٦٦- نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	مصطفى محمود محمد
٣٦٧- القلم الجرىء	مجموعة من المؤلفين	البرّاق عبدالهادى رضا
٣٦٨- المصطلح السردى: معجم مصطلحات	جيرالد برنس	عابد خزندار
٣٦٩- المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	فوزية العشماوى
٣٧٠- الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	فاطمة عبدالله محمود
٣٧١- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ٢)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٣٧٢- عاش الشباب (رواية)	وانغ مينغ	وحيد السعيد عبدالحميد
٣٧٣- كيف تعد رسالة دكتوراه	أومبرتو إيكو	على إبراهيم منوفى
٣٧٤- اليوم السادس (رواية)	أندريه شديد	حمادة إبراهيم
٣٧٥- الخلود (رواية)	ميلان كونديرا	خالد أبو اليزيد
٣٧٦- الغضب وأحلام السنين (مسرحيات)	جان أنوى وآخرون	إدوار الخراط
٣٧٧- تاريخ الأدب فى إيران (جـ٤)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٣٧٨- المسافر (شعر)	محمد إقبال	يوسف عبدالفتاح فرج

٣٧٩- ملك في الحديقة (رواية)	سنيل باث	جمال عبدالرحمن
٣٨٠- حديث عن الخسارة	جونتر جراس	شيرين عبدالسلام
٣٨١- أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢- تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	أحمد محمد نادى
٣٨٣- هدية الحجاز (شعر)	محمد إقبال	سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٨٤- القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	إيزابيل كمال
٣٨٥- مشترى العشق (رواية)	محمد على بهزادراد	يوسف عبدالفتاح فرج
٣٨٦- دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧- أغنيات وسوناتات (شعر)	چون دن	بهاء چاهين
٣٨٨- مواعظ سعدى الشيرازى (شعر)	سعدى الشيرازى	محمد علاء الدين منصور
٣٨٩- تفاهم وقصص أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٩٠- الأرشيفات والمدن الكبرى	إم. في. روبرتس	عثمان مصطفى عثمان
٣٩١- الحافلة الليلكية (رواية)	مايف بينشى	منى الدروبى
٣٩٢- مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانجا	عبداللطيف عبدالحليم
٣٩٣- فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	زينب محمود الخضيرى
٣٩٤- القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	هاشم أحمد محمد
٣٩٥- آلام سياوش (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
٣٩٦- السافاك	تقى نجارى راد	محمود علاوى
٣٩٧- أقدم لك: نيتشه	لورانس جين وكيتى شين	إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٨- أقدم لك: سارتر	فيليب تودى وهوارد ريد	إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٩- أقدم لك: كامى	ديفيد ميروفتش وآلن كوركس	إمام عبدالفتاح إمام
٤٠٠- مومو (رواية)	ميشائيل إنده	باهر الجوهرى
٤٠١- أقدم لك: علم الرياضيات	زياودن ساردر وآخرون	ممدوح عبد المنعم
٤٠٢- أقدم لك: ستيفن هوكنج	ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٠٣- ربة المطر والملابس تصنع الناس (روايتان)	تودور شتورم وجوتفرد كولر	عماد حسن بكر
٤٠٤- تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ظبية خميس
٤٠٥- إيزابيل (رواية)	أندريه جيد	حمادة إبراهيم
٤٠٦- المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	جمال عبد الرحمن
٤٠٧- الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	مجموعة من المؤلفين	طلعت شاهين
٤٠٨- معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	عنان الشهاوى
٤٠٩- انتصار السعادة	برتراند راسل	إلهامى عمارة
٤١٠- خلاصة القرن	كارل بوبر	الزواوى بغورة
٤١١- همس من الماضى	جينيفر أكرمان	أحمد مستجير
٤١٢- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ٢)	ليفى بروفنسال	بإشراف: صلاح فضل
٤١٣- أغنيات المنفى (شعر)	ناظم حكمت	محمد البخارى
٤١٤- الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	أمل الصبان
٤١٥- صورة كوكب (مسرحية)	فريدريش دورينمات	أحمد كامل عبدالرحيم
٤١٦- مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	محمد مصطفى بدوى

٤١٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٥)	رينيه ويليك	مجاهد عبدالمنعم مجاهد
٤١٨-	سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	عبد الرحمن الشيخ
٤١٩-	العصر الذهبى للإسكندرية	جون مارلو	نسيم مجلى
٤٢٠-	مكرو ميجاس (قصة فلسفية)	فولتير	الطيب بن رجب
٤٢١-	الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى الأول	روى متحدة	أشرف كيلانى
٤٢٢-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ١)	ثلاثة من الرحالة	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٤٢٣-	إسراءات الرجل الطيف	نخبة	وحيد النقاش
٤٢٤-	لوائح الحق ولوامع العشق (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامى	محمد علاء الدين منصور
٤٢٥-	من طاووس إلى فرح	محمود طلوعى	محمود علاوى
٤٢٦-	الخفافيش وقصص أخرى	نخبة	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧-	بانديراس الطاغية (رواية)	باى إنكلان	ثريا شلبى
٤٢٨-	الخزانة الخفية	محمد هوتك بن داود خان	محمد أمان صافى
٤٢٩-	أقدم لك: هيجل	ليود سبنسر وأندزجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٠-	أقدم لك: كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣١-	أقدم لك: فوكو	كريس هوروكس وزوران جفتيك	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٢-	أقدم لك: ماكيافللى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٣-	أقدم لك: جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	حمدى الجابرى
٤٣٤-	أقدم لك: الرومانسية	دونكان هيث وجودى بورهام	عصام حجازى
٤٣٥-	توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ناجى رشوان
٤٣٦-	تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٧-	رحالة هندى فى بلاد الشرق العربى	شبلى النعمانى	جلال الحفناوى
٤٣٨-	بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	عايدة سيف الدولة
٤٣٩-	موت المرابى (رواية)	صدر الدين عينى	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠-	قواعد اللهجات العربية الحديثة	كرستن بروستاد	محمد طارق الشرقاوى
٤٤١-	رب الأشياء الصغيرة (رواية)	أرونداتى روى	فخرى لبيب
٤٤٢-	حتشبسوت: المرأة الفرعونية	فوزية أسعد	ماهر جويجاتى
٤٤٣-	اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها	كيس فرستيغ	محمد طارق الشرقاوى
٤٤٤-	أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	صالح علمانى
٤٤٥-	حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	محمد محمد يونس
٤٤٦-	التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	أحمد محمود
٤٤٧-	أقدم لك: نظرية الكم	ج. پ. ماك إيڤوى وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٤٨-	أقدم لك: علم نفس التطور	ديلان إيڤانز وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٤٩-	أقدم لك: الحركة النسوية	نخبة	جمال الجزيرى
٤٥٠-	أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية	صوفيا فوكا وريبيكا رايت	جمال الجزيرى
٤٥١-	أقدم لك: الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن وبورن ڤان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢-	أقدم لك: لينين والثورة الروسية	ريتشارد إبجينانزى وأوسكار زاريت	محيى الدين مزيد
٤٥٣-	القاهرة: إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤-	خمسون عامًا من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	سوزان خليل

٤٥٥- تاريخ الفلسفة الحديثة (مج٥)	فردريك كوبلستون	محمود سيد أحمد
٤٥٦- لا تنسني (رواية)	مريم جعفري	هويدا عزت محمد
٤٥٧- النساء في الفكر السياسي الغربي	سوزان موللر أوكين	إمام عبدالفتاح إمام
٤٥٨- الموريسكيون الأندلسيون	مرثيديس غارثيا أرينال	جمال عبد الرحمن
٤٥٩- نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	جلال البنا
٤٦٠- أقدم لك: الفاشية والنازية	ستوارت هود وليتزا جانستز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦١- أقدم لك: لكان	داريان ليدر وجودي جروفز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦٢- طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبدالرشيد الصادق محمودي	عبدالرشيد الصادق محمودي
٤٦٣- الدولة المارقة	ويليام بلوم	كمال السيد
٤٦٤- ديمقراطية للقلة	مايكل بارنتي	حصة إبراهيم المنيف
٤٦٥- قصص اليهود	لويس جنزبيرج	جمال الرفاعي
٤٦٦- حكايات حب وبطولات فرعونية	فيولين فانويك	فاطمة عبد الله
٤٦٧- التفكير السياسي والنظرة السياسية	ستيفين ديلو	ربيع وهبة
٤٦٨- روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصاري
٤٦٩- جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	مجدى عبدالرازق
٤٧٠- الأراضي والجودة البيئية	جارى م. بيرزنسكى وآخرون	محمد السيد النتة
٤٧١- رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ٢)	ثلاثة من الرحالة	عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٧٢- دون كيخوتي (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٣- دون كيخوتي (القسم الثاني)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٤- الأدب والنسوية	بام موريس	سهام عبدالسلام
٤٧٥- صوت مصر: أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	عادل هلال عناني
٤٧٦- أرض الحبايب بعيدة: بيرم التونسي	ماريلين بوث	سحر توفيق
٤٧٧- تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين	هيلدا هوخام	أشرف كيلاني
٤٧٨- الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج و لى شى دونج	عبد العزيز حمدى
٤٧٩- المقهـــى (مسرحية)	لاو شه	عبد العزيز حمدى
٤٨٠- تساى ون جى (مسرحية)	كو مو روا	عبد العزيز حمدى
٤٨١- بردة النبي	روى متحدة	رضوان السيد
٤٨٢- موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	فاطمة عبد الله
٤٨٣- النسوية وما بعد النسوية	سارة چامبل	أحمد الشامى
٤٨٤- جمالية التلقي	هانسن روبيرت ياوس	رشيد بنحدو
٤٨٥- التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٦- الذاكرة الحضارية	يان أسمن	عبدالحليم عبدالغني رجب
٤٨٧- الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد آبادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٨- الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٩- هُسِّرل: الفلسفة علماً دقيقاً	إدموند هُسِّرل	محمود رجب
٤٩٠- أسمار البيغاء	محمد قادرى	عبد الوهاب علوب
٤٩١- نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقي	نخبة	سمير عبد ربه
٤٩٢- محمد على مؤسس مصر الحديثة	جى فارجيت	محمد رفعت عواد

٤٩٣- خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	محمد صالح الضالع
٤٩٤- كتاب الموتى: الخروج فى النهار	نصوص مصرية قديمة	شريف الصيفى
٤٩٥- اللوبى	إدوارد تيفان	حسن عبد ربه المصرى
٤٩٦- الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ١)	إكوادو بانولى	مجموعة من المترجمين
٤٩٧- العلمانية والنوع والدولة فى الشرق الأوسط	نادية العلى	مصطفى رياض
٤٩٨- النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريودز	أحمد على بدوى
٤٩٩- تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع	مجموعة من المؤلفين	فيصل بن خضراء
٥٠٠- فى طفولتى: دراسة فى السيرة الذاتية العربية	تيتز رووكى	طلعت الشايب
٥٠١- تاريخ النساء فى الغرب (جـ١)	أرثر جولد هامر	سحر فراج
٥٠٢- أصوات بديلة	مجموعة من المؤلفين	هالة كمال
٥٠٣- مختارات من الشعر الفارسى الحديث	نخبة من الشعراء	محمد نور الدين عبدالمنعم
٥٠٤- كتابات أساسية (جـ١)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٥- كتابات أساسية (جـ٢)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٦- ربما كان قديسًا (رواية)	آن تيلر	عبدالحميد فهمى الجمال
٥٠٧- سيدة الماضى الجميل (مسرحية)	بيتر شيفر	شوقى فهيم
٥٠٨- المولوية بعد جلال الدين الرومى	عبدالباقى جلبنارلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٥٠٩- الفقر والإحسان فى عصر سلاطين المماليك	آدم صبرة	قاسم عبده قاسم
٥١٠- الأرملة الماكرة (مسرحية)	كارلو جولدونى	عبدالرازق عيد
٥١١- كوكب مرقّع (رواية)	آن تيلر	عبدالحميد فهمى الجمال
٥١٢- كتابة النقد السينمائى	تيموثى كوريجان	جمال عبد الناصر
٥١٣- العلم الجسور	تيد أنتون	مصطفى إبراهيم فهمى
٥١٤- مدخل إلى النظرية الأدبية	جونثان كولر	مصطفى بيومى عبد السلام
٥١٥- من التقليد إلى ما بعد الحداثة	فدوى مالطى دوجلاس	فدوى مالطى دوجلاس
٥١٦- إرادة الإنسان فى علاج الإدمان	أرنولد واشنطون ودونا باوندى	صبرى محمد حسن
٥١٧- نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	سمير عبد الحميد إبراهيم
٥١٨- استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	هاشم أحمد محمد
٥١٩- محاضرات فى المثالية الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٥٢٠- الولع الفرنسى بمصر من الحلم إلى المشروع	أحمد يوسف	أمل الصبان
٥٢١- قاموس تراجم مصر الحديثة	أرثر جولد سميث	عبدالوهاب بكر
٥٢٢- إسبانيا فى تاريخها	أميركو كاسترو	على إبراهيم منوفى
٥٢٣- الفن الطليطلى الإسلامى والمدجن	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٥٢٤- الملك لير (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٥٢٥- موسم صيد فى بيروت وقصص أخرى	دنيس جونسون	نادية رفعت
٥٢٦- أقدم لك: السياسة البيئية	ستيفن كرول ووليم رانكين	محيى الدين مزيد
٥٢٧- أقدم لك: كافكا	ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب	جمال الجزيرى
٥٢٨- أقدم لك: تروتسكى والماركسية	طارق على وفلْ إيفانز	جمال الجزيرى
٥٢٩- بدائع العلامة إقبال فى شعره الأردى	محمد إقبال	حازم محفوظ وحسين نجيب المصرى
٥٣٠- مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر

٥٣١- ما الذى حَدَثَ فى «حَدَث» ١١ سبتمبر؟	چاك دريدا	صفاء فتحى
٥٣٢- المغامرُ والمستشرق	هنرى لورنس	بشير السباعى
٥٣٣- تعلُّم اللغة الثانية	سوزان جاس	محمد طارق الشرقاوى
٥٣٤- الإسلاميون الجزائريون	سيڤرين لابا	حمادة إبراهيم
٥٣٥- مخزن الأسرار (شعر)	نظامى الكنجوى	عبدالعزيز بقوش
٥٣٦- الثقافات وقيم التقدم	صمويل هنتنجتون ولورانس هاريزون	شوقى جلال
٥٣٧- للحب والحرية (شعر)	نخبة	عبدالغفار مكاوى
٥٣٨- النفس والآخر فى قصص يوسف الشارونى	كيت دانيلر	محمد الحديدى
٥٣٩- خمس مسرحيات قصيرة	كاريل تشرشل	محسن مصيلحى
٥٤٠- توجهات بريطانية - شرقية	السير رونالد ستورس	رءوف عباس
٥٤١- هى تتخيل وهلاوس أخرى	خوان خوسيه مياس	مروة رزق
٥٤٢- قصص مختارة من الأدب اليونانى الحديث	نخبة	نعيم عطية
٥٤٣- أقدم لك: السياسة الأمريكية	باتريك بروجان وكريس جرات	وفاء عبدالقادر
٥٤٤- أقدم لك: ميلانى كلاين	روبرت هنشل وآخرون	حمدى الجابرى
٥٤٥- يا له من سباق محموم	فرانسيس كريك	عزت عامر
٥٤٦- ريموس	ت. ب. وايزمان	توفيق على منصور
٥٤٧- أقدم لك: بارت	فيليب تودى وآن كورس	جمال الجزيرى
٥٤٨- أقدم لك: علم الاجتماع	ريتشارد أوزبرن وبورن فان لون	حمدى الجابرى
٥٤٩- أقدم لك: علم العلامات	بول كوبلى وليتاجانز	جمال الجزيرى
٥٥٠- أقدم لك: شكسبير	نيك جروم وبيرو	حمدى الجابرى
٥٥١- الموسيقى والعولمة	سايمون ماندى	سمحة الخولى
٥٥٢- قصص مثالية	ميجيل دى ثربانتس	على عبد الرءوف البمبى
٥٥٣- مدخل للشعر الفرنسى الحديث والمعاصر	دانيال لوفرس	رجاء ياقوت
٥٥٤- مصر فى عهد محمد على	عفاف لطفى السيد مارسوه	عبدالسميع عمر زين الدين
٥٥٥- الإستراتيجية الأمريكية للقرن الحادى والعشرين	أناتولى أوتكين	أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالى
٥٥٦- أقدم لك: جان بودريار	كريس هوروكس وزوران جيفتك	حمدى الجابرى
٥٥٧- أقدم لك: الماركيز دى ساد	ستوارت هود وجراهام كرولى	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٨- أقدم لك: الدراسات الثقافية	زيودين ساردار وبورين ڤان لون	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٩- الماس الزائف (رواية)	تشا تشاجى	عبدالحى أحمد سالم
٥٦٠- صلصلة الجرس (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
٥٦١- جناح جبريل (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
٥٦٢- بلايين وبلايين	كارل ساجان	عزت عامر
٥٦٣- ورود الخريف (مسرحية)	خاثينتو بينابينتى	صبرى محمدى التهامى
٥٦٤- عُش الغريب (مسرحية)	خاثينتو بينابينتى	صبرى محمدى التهامى
٥٦٥- الشرق الأوسط المعاصر	ديبورا ج. جيرنر	أحمد عبدالحميد أحمد
٥٦٦- تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى	موريس بيشوب	على السيد على
٥٦٧- الوطن المغتصب	مايكل رايس	إبراهيم سلامة إبراهيم
٥٦٨- الأصولى فى الرواية	عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر

الرقم	العنوان	المؤلف	المترجم
٥٦٩-	موقع الثقافة	هومى بابا	ثائر ديب
٥٧٠-	دول الخليج الفارسى	سير روبرت هاى	يوسف الشارونى
٥٧١-	تاريخ النقد الإسبانى المعاصر	إيميليا دى ثوليتا	السيد عبد الظاهر
٥٧٢-	الطب فى زمن الفراعنة	برونو آليوا	كمال السيد
٥٧٣-	أقدم لك: فرويد	ريتشارد ابيجنانس وأسكار زارتى	جمال الجزيرى
٥٧٤-	مصر القديمة فى عيون الإيرانيين	حسن بيرنيا	علاء الدين السباعى
٥٧٥-	الاقتصاد السياسى للعولمة	نجير وودز	أحمد محمود
٥٧٦-	فكر ثربانتس	أمريكو كاسترو	ناهد العشرى محمد
٥٧٧-	مغامرات بينوكيو	كارلو كولودى	محمد قدرى عمارة
٥٧٨-	الجماليات عند كيتس وهنت	أيومى ميزوكوشى	محمد إبراهيم وعصام عبد الروف
٥٧٩-	أقدم لك: تشومسكى	جون ماهر وچودى جرونز	محيى الدين مزيد
٥٨٠-	دائرة المعارف الدولية (مج١)	جون فيزر وبول سيترجز	بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى
٥٨١-	الحمقى يموتون (رواية)	ماريو بوزو	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٢-	مرايا على الذات (رواية)	هوشنك كلشيرى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٣-	الجيران (رواية)	أحمد محمود	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٤-	سفر (رواية)	محمود دولت آبادى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٥-	الأمير احتجاب (رواية)	هوشنك كلشيرى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٦-	السينما العربية والأفريقية	ليزبيث مالكموس وروى أرمز	سهام عبد السلام
٥٨٧-	تاريخ تطور الفكر الصينى	مجموعة من المؤلفين	عبدالعزيز حمدى
٥٨٨-	أمنحوتپ الثالث	أنييس كابرول	ماهر جويجاتى
٥٨٩-	تمبكت العجيبة (رواية)	فيلكس ديبوا	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٥٩٠-	أساطير من الموروثات الشعبية الفنلندية	نخبة	محمود مهدى عبدالله
٥٩١-	الشاعر والمفكر	هوراتيوس	على عبدالتواب على وصلاح رمضان السيد
٥٩٢-	الثورة المصرية (جـ١)	محمد صبرى السوربونى	مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان
٥٩٣-	قصائد ساحرة	بول فاليرى	بكر الحلو
٥٩٤-	القلب السمين (قصة أطفال)	سوزانا تامارو	أمانى فوزى
٥٩٥-	الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ٢)	إكوادو بانولى	مجموعة من المترجمين
٥٩٦-	الصحة العقلية فى العالم	روبرت ديجارليه وآخرون	إيهاب عبدالرحيم محمد
٥٩٧-	مسلمو غرناطة	خوليو كاروباروخا	جمال عبدالرحمن
٥٩٨-	مصر وكنعان وإسرائيل	دونالد ريدفورد	بيومى على قنديل
٥٩٩-	فلسفة الشرق	هرداد مهرين	محمود علاوى
٦٠٠-	الإسلام فى التاريخ	برنارد لويس	مدحت طه
٦٠١-	النسوية والمواطنة	ريان ڤوت	أيمن بكر وسمر الشيشكلى
٦٠٢-	ليوتار:نحو فلسفة ما بعد حداثية	چيمس وليامز	إيمان عبدالعزيز
٦٠٣-	النقد الثقافى	آرثر أيزابرجر	وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسى
٦٠٤-	الكوارث الطبيعية (مج١)	باتريك ل. أبوت	توفيق على منصور
٦٠٥-	مخاطر كوكبنا المضطرب	إرنست زيبروسكى (الصغير)	مصطفى إبراهيم فهمى
٦٠٦-	قصة البردى اليونانى فى مصر	ريتشارد هاريس	محمود إبراهيم السعدنى

٦٠٧- قلب الجزيرة العربية (جـ١)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٨- قلب الجزيرة العربية (جـ٢)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٩- الانتخاب الثقافى	أجنر فوج	شوقى جلال
٦١٠- العمارة المدجنة	رفائيل لوبث جوثمان	على إبراهيم منوفى
٦١١- النقد والأيديولوچية	تيرى إيجلتون	فخرى صالح
٦١٢- رسالة النفسية	فضل الله بن حامد الحسينى	محمد محمد يونس
٦١٣- السياحة والسياسة	كولن مايكل هول	محمد فريد حجاب
٦١٤- بيت الأقصر الكبير(رواية)	فوزية أسعد	منى قطان
٦١٥- عرض الأحداث التى وقعت فى بغداد من ١٩٩٧ إلى ١٩٩٩	أليس بسيرينى	محمد رفعت عواد
٦١٦- أساطير بيضاء	روبرت يانج	أحمد محمود
٦١٧- الفولكلور والبحر	هوراس بيك	أحمد محمود
٦١٨- نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة	تشارلز فيلبس	جلال البنا
٦١٩- مفاتيح أورشليم القدس	ريمون استانبولى	عايدة الباجورى
٦٢٠- السلام الصليبى	توماش ماستناك	بشير السباعى
٦٢١- النوبة المعبر الحضارى	وليم ى. أدمز	فؤاد عكود
٦٢٢- أشعار من عالم اسمه الصين	أى تشينغ	أمير نبيه وعبدالرحمن حجازى
٦٢٣- نوادر جحا الإيرانى	سعيد قانعى	يوسف عبدالفتاح
٦٢٤- أزمة العالم الحديث	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر
٦٢٥- الجرح السرى	جان جينيه	محمد برادة
٦٢٦- مختارات شعرية مترجمة (جـ٢)	نخبة	توفيق على منصور
٦٢٧- حكايات إيرانية	نخبة	عبدالوهاب علوب
٦٢٨- أصل الأنواع	تشارلس داروين	مجدى محمود المليجى
٦٢٩- قرن أخر من الهيمنة الأمريكية	نيقولاس جويات	عزة الخميسى
٦٣٠- سيرتى الذاتية	أحمد بللو	صبرى محمد حسن
٦٣١- مختارات من الشعر الأفريقى المعاصر	نخبة	بإشراف: حسن طلب
٦٣٢- المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا	دولورس برامون	رانيا محمد
٦٣٣- الحب وفنونه (شعر)	نخبة	حمادة إبراهيم
٦٣٤- مكتبة الإسكندرية	روى ماكلويد وإسماعيل سراج الدين	مصطفى البهنساوى
٦٣٥- التثبيت والتكيف فى مصر	جودة عبد الخالق	سمير كريم
٦٣٦- حج يولندة	جناب شهاب الدين	سامية محمد جلال
٦٣٧- مصر الخديوية	ف. روبرت هنتر	بدر الرفاعى
٦٣٨- الديمقراطية وألشعر	روبرت بن ورين	فؤاد عبد المطلب
٦٣٩- فندق الأرق (شعر)	تشارلز سيميك	أحمد شافعى
٦٤٠- ألكسياد	الأميرة أنّاكومنينا	حسن حبشى
٦٤١- برتراندرسل (مختارات)	برتراند رسل	محمد قدرى عمارة
٦٤٢- أقدم لك: داروين والتطور	جوناثان ميلر وبورين فان لون	ممدوح عبد المنعم
٦٤٣- سفرنامه حجاز (شعر)	عبد الماجد الدريابادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٦٤٤- العلوم عند المسلمين	هوارد د.تيرنر	فتح الله الشيخ

٦٤٥-	السياسة الخارجية الأمريكية ومصادرها الداخلية	تشارلز كجلى ويوجين ويتكوف	عبد الوهاب علوب
٦٤٦-	قصة الثورة الإيرانية	سپهر ذبيح	عبد الوهاب علوب
٦٤٧-	رسائل من مصر	جون نينيه	فتحى العشرى
٦٤٨-	بورخيس	بياتريث سارلو	خليل كلفت
٦٤٩-	الخوف وقصص خرافية أخرى	جى دى موباسان	سحر يوسف
٦٥٠-	الدولة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط	روجر أوين	عبد الوهاب علوب
٦٥١-	ديليسبس الذى لا نعرفه	وثائق قديمة	أمل الصبان
٦٥٢-	آلهة مصر القديمة	كلود ترونكر	حسن نصر الدين
٦٥٣-	مدرسة الطغاة (مسرحية)	إيريش كستنر	سمير جريس
٦٥٤-	أساطير شعبية من أوزبكستان (جـ١)	نصوص قديمة	عبد الرحمن الخميسى
٦٥٥-	أساطير وآلهة	إيزابيل فرانكو	حليم طوسون ومحمود ماهر طه
٦٥٦-	خبز الشعب والأرض الحمراء (مسرحيتان)	ألفونسو ساسترى	ممدوح البستاوى
٦٥٧-	محاكم التفتيش والموريسكيون	مرثيديس غارثيا أرينال	خالد عباس
٦٥٨-	حوارات مع خوان رامون خيمينيث	خوان رامون خيمينيث	صبرى التهامى
٦٥٩-	قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية	نخبة	عبداللطيف عبدالحليم
٦٦٠-	نافذة على أحدث العلوم	ريتشارد فايفيلد	هاشم أحمد محمد
٦٦١-	روائع أندلسية إسلامية	نخبة	صبرى التهامى
٦٦٢-	رحلة إلى الجذور	داسو ساldيار	صبرى التهامى
٦٦٣-	امرأة عادية	ليوسيل كليفتون	أحمد شافعى
٦٦٤-	الرجل على الشاشة	ستيفن كوهان وإنا راى هارك	عصام زكريا
٦٦٥-	عوالم أخرى	بول دافيز	هاشم أحمد محمد
٦٦٦-	تطور الصورة الشعرية عند شكسبير	ولفجانج اتش كليمن	جمال عبد الناصر ومدحت الجيار وجمال جاد الرب
٦٦٧-	الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى	ألفن جولدنر	على ليلة

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٤٦٤٤ / ٢٠٠٤